Universidad Veracruzana

Filósofas de la Modernidad temprana y la Ilustración

Homenaje a Laura Benítez y José Antonio Robles

Viridiana Platas Benítez
Leonel Toledo Marín
(Coordinadores)

Colección Investigación Colectiva 6

Biblioteca Digital de Humanidades | Dirección General Académica del Área de Humanidades

Universidad Veracruzana

Dra. Sara Deifilia Ladrón de Guevara González
Rectora

Mtra. Leticia Rodríguez Audirac
Secretaria Académica

M.A. Clementina Guerrero García
Secretaria de Administración y Finanzas

Dr. Édgar García Valencia
Director Editorial

Dirección General del Área Académica de Humanidades

Mtro. José Luis Martínez Suárez
Director

Mtra. Doriam del Carmen Reyes Mendoza
Coordinación Biblioteca Digital de Humanidades

© 2014 Universidad Veracruzana

Biblioteca Digital de Humanidades
Dirección General del Área Académica de Humanidades
Edificio "A" de Rectoría, 2º piso
Lomas del Estadio s/n
Zona Universitaria, CP 91000
Xalapa, Ver.
bdh@uv.mx / www.uv.mx/bdh
Tel. / fax: (228) 8 12 47 85 | 8 12 20 97

Dirección General Editorial
Hidalgo 9, Centro, Xalapa, Ver.
Apartado postal 97, CP 91000
diredit@uv.mx
Tel. / fax: (228) 8 18 59 80 | 8 18 13 88

Diseño de interiores y formación:
Héctor Hugo Merino Sánchez
Alma Delia Cortés Sol
surcodeletras@gmail.com

Nicolas de Largillièrre (1656-1746)
Portrait de la marquise du Châtelet
Museo de Louvre
Tomada de:
http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Marquise_du_Ch%C3%A2telet_par_Largilli%C3%A8re.JPG

Este libro ha sido publicado con
recursos del Programa Integral
de Fortalecimiento Institucional

ISBN: 978-607-502-330-4

Este libro digital está bajo una licencia
Creative Commons: BY-NC-SA.
Para saber más de la licencia
ReconocimientoNoComercial-CompartirIgual,
por favor visite:
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/

Viridiana Platas Benítez
Leonel Toledo Marín
(Coordinadores)

Filósofas de la Modernidad temprana y la Ilustración

Homenaje a Laura Benítez y José Antonio Robles

Laura Benítez Grobet
Zenia Yébenes Escardó
Javier Luna Leal
Zuraya Monroy Nasr
Leonel Toledo Marín
José A. Robles García
Viridiana Platas Benítez
Carmen Silva
Donovan A. Hernández Castellanos
Isaac P. J. Moctezuma Perea

Biblioteca Digital de Humanidades
Investigación Colectiva 6
Dirección General del Área Académica de Humanidades
Universidad Veracruzana

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN 7

ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE EL FILOSOFAR DE LAS MUJERES EN LA MODERNIDAD TEMPRANA 13

LA CIENCIA DE LOS SANTOS O EL AMOR PURO SEGÚN MADAME GUYON 25

LA PREGUNTA COMO PARTE DEL DIÁLOGO FILOSÓFICO. LA CORRESPONDENCIA DE ELIZABETH DE BOHEMIA 41

MARGARET CAVENDISH Y SUS CRÍTICAS OBSERVACIONES A LA FILOSOFÍA EXPERIMENTAL 51

CATHARINE TROTTER COCKBURN: POLEMISTA DEFENSORA DE JOHN LOCKE 59

LIBERTAD Y RAZÓN O LA UNIVERSALIDAD DE LA VIRTUD EN EL PENSAMIENTO DE DAMARIS CUDWORTH 71

ÉMILIE DU CHÂTELET: UNA ILUSTRADA RELEGADA A LA SOMBRA 81

AMAZONA EN TIEMPOS DE REVOLUCIÓN: THÉROIGNE DE MÉRICOURT 95

LA CRÍTICA DE MARY WOLLSTONECRAFT A LA ÉTICA CORTESANA Y CABALLERESCA 111

INTRODUCCIÓN

Quien reflexione sobre la trama que compone la historia de la filosofía de la temprana Modernidad a la Ilustración se percatará de los numerosos autores, tradiciones y caminos inexplorados que, por diversas razones, no fueron integrados en los relatos canónicos. Pero éste no es lugar para polemizar en torno a los criterios de reconstrucción de la historia de la filosofía —pues se trata de una línea de investigación que merece un estudio aparte—, sino para presentar un ejemplo de aquellas vetas desdeñadas en los grandes relatos de la filosofía en la Modernidad.

Así, en los escritos que componen este libro presentamos estudios en torno a algunas filósofas modernas, en especial, aquellas que vivieron y pensaron en los siglos XVII y XVIII. Las razones que nos condujeron a explorar el pensamiento de estas mujeres son, en primer lugar, el valor intrínseco de las perspectivas teóricas desarrolladas por las filósofas de dicho periodo y, en segundo, la carencia de estudios que sobre el tema y la época se han hecho en México y, en general, en los países de habla hispana. Si bien existen textos dedicados al pensamiento de las filósofas modernas, la mayoría de éstos se han desarrollado en los últimos 20 años en Estados Unidos de América e Inglaterra.[1] Las investigaciones de Margaret Alic, Margaret Atherton, Jaqueline Broad, Sarah Hutton, Carolyn Merchant y Eileen O'Neil, entre otras, constituyeron una fuente importante para la elaboración de los ensayos que componen este libro.

La novedad de este volumen puede ubicarse en el contexto del proyecto general del Seminario Permanente de Historia de la Filosofía, de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Allí, el trabajo colectivo se ha centrado en la investigación rigurosa y la discusión sobre los rasgos característicos de la moderni-

1 Cabe destacar que la maestra Angélica Salmerón Jiménez escribe, desde 2005, la valiosa columna *Distintas y Distantes,* en la revista *La ciencia y el hombre,* de la Universidad Veracruzana. Esta columna se ha encargado ininterrumpidamente de dar a conocer la labor de científicas y filósofas de todos los tiempos. Este espacio, así como el Seminario de Historia de la Filosofía, de la Facultad de Filosofía de la Universidad Veracruzana, dirigido por la maestra Salmerón, es pionero en el trabajo de difusión de las filósofas desde la perspectiva de la historia de la filosofía.

dad filosófica, especialmente en la revisión crítica de los llamados "lugares comunes" o "prejuicios" generales en los que incurren los historiadores y los filósofos cuando se trata de dar cuenta de las tradiciones más relevantes del pensamiento de los siglos XVI al XVIII. Así, en la visión más común de la Modernidad temprana, se encuentra un prejuicio historiográfico que consiste en afirmar que la Modernidad enmarca exclusivamente aquella tradición que, desde René Descartes, originó el "imperio" de cierto tipo de subjetividad, eminentemente racional, que tiende sus dominios en la metafísica más radical. La indagación rigurosa y la crítica de este prejuicio historiográfico nos ha permitido pensar en una Modernidad colmada de problemáticas que van más allá de las pautas epistemológicas del mal concebido sujeto moderno, y que revelan más riqueza de la que hubiéramos podido hallar si nos hubiéramos limitado al mero estudio de la constelación de filósofos canónicos. Entre estas cuestiones, las distintas facetas de la filosofía natural, la política, la ética y la educación en la Modernidad nos condujeron a valorar cuidadosamente la presencia fundamental de las filósofas de la época: vimos entonces la necesidad de investigar sobre las distintas vías de reflexión exploradas por ellas y de considerar seriamente sus aportes, la mayoría de las veces injustamente desdeñados por las historias tradicionales de la filosofía.

Además, en la realización de este volumen, consideramos necesario que las reconstrucciones históricas hechas por los estudiosos de la historia de la filosofía, incluyan las propuestas de las filósofas modernas, así como las temáticas y concepciones desarrolladas por los mal llamados "filósofos menores". La difusión de las perspectivas filosóficas en nuestro ámbito académico, en buena medida, se ve favorecida por la cercanía con nuestra lengua materna, por ello, la mayor parte de los trabajos incluyen traducciones al español que los propios autores han realizado con el afán de una efectiva difusión del pensamiento de las pensadoras que se han abordado.

Es importante decir que este nuevo eje de trabajo en el área de historia de la filosofía ha sido inspirado y en gran medida promovido por la labor generosa realizada por el Seminario del Área de Historia de la Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, coordinado por Laura Benítez Grobet y José Antonio Robles García. Ambos profesores han impulsado las investigaciones sobre historia de la filosofía moderna y renacentista a lo largo de más de 25 años. En buena medida, la indagación general sobre los problemas y las tendencias del pensamiento moderno en las distintas universidades de nuestro país han sido guiadas por Laura Benítez y José A. Robles, a través de cursos, conferencias, ponencias, libros en coautoría, traducciones, y una veintena de volúmenes colec-

tivos sobre diversos temas centrales de la historia de la filosofía y de la ciencia en la Modernidad; la destacada trayectoria académica de estos profesores, siempre acompañada de un espíritu gozoso de crítica, de una incansable y fructífera labor de docencia e investigación sobre la Modernidad, nos inspiró a dedicarles este volumen, como un merecido homenaje.

El libro inicia con el artículo de Laura Benítez Grobet, "Algunas reflexiones sobre el filosofar de las mujeres en la Modernidad temprana". La autora hace referencia, en primer lugar, al esfuerzo del grupo del Área de Historia de la Filosofía, del Instituto de Investigaciones Filosóficas que, a lo largo de 25 años, ha coordinado conjuntamente con el Dr. José A. Robles, y en el cual se han generado cursos, seminarios, *simposia*, proyectos de investigación y una importante cantidad de publicaciones. Además, comenta el artículo de Eileen O'Neill "Las mujeres en la historia de la filosofía", como un acto de reivindicación al esfuerzo de más de una treintena de mujeres intelectuales de los siglos XVII y XVIII que, entre otros temas, abordaron la igualdad entre el hombre y la mujer, así como el derecho de la mujer al estudio. Finalmente, Laura Benítez se refiere a su recorrido por las ideas filosóficas de Sor Juana Inés de la Cruz, desde 1990 hasta el momento actual, retomando el entorno cultural de nuestra Décima musa, así como su cercanía con el Barroco; la autora incluye un comentario sobre el contenido filosófico de algunos de sus escritos.

Zenia Yébenes Escardó presenta "La Ciencia de los santos o el amor puro según Madame Guyon". En este artículo se pretende mostrar el nacimiento de una ciencia de los santos a partir de la experiencia mística del siglo XVII. Desde la "querella del amor puro", defendido por Madame Guyon, se atisba un discurso distinto de la subjetividad cartesiana, que se enraíza en la Modernidad y que influye de manera subterránea hasta la actualidad.

Javier Luna Leal nos ofrece la reconstrucción del ejercicio dialéctico entre René Descartes y Elizabeth de Bohemia en "La pregunta como parte del diálogo filosófico. La correspondencia de Elizabeth de Bohemia". El autor propone que la correspondencia entre la Princesa Palatina y el filósofo de la Turena no debe verse como un intercambio epistolar entre maestro y discípula, sino como una discusión sobre uno de los temas no resueltos del cartesiano, la relación alma-cuerpo, a la luz de un diálogo auténtico entre iguales, es decir, entre amigos.

Zuraya Monroy Nasr colabora con "Margaret Cavendish y sus críticas observaciones a la filosofía experimental", capítulo que procura una aproximación a la obra de la filósofa inglesa Margaret Cavendish, desde una perspectiva interesada en difundir las aportaciones de autoras del siglo XVII a la filosofía e historia de la ciencia. Se examinan aquí algunas críticas que M. Cavendish emprende

contra los trabajos de reconocidos filósofos experimentales y mecanicistas. Esta filósofa de la naturaleza, en un medio muy favorable para el mecanicismo y la experimentación, se atrevió a ir contracorriente y puso en entredicho las bases ontológicas y los supuestos epistémicos de la filosofía experimental.

Leonel Toledo Marín y José Antonio Robles, en "Catharine Trotter Cockburn: polemista defensora de John Locke", proponen revisar las discusiones de la filósofa en el contexto de las disputas teológicas suscitadas por la aparición del *Ensayo* de John Locke. En ese marco, los autores encuentran en Catharine Trotter no sólo una expositora de la obra del autor inglés, sino una defensora y practicante del ideal ilustrado de la filosofía.

Viridiana Platas Benítez presenta "Libertad y razón o la universalidad de la virtud en el pensamiento de Damaris Cudworth", donde la autora desarrolla tres líneas temáticas que pueden identificarse en *Occasional thoughts in reference to a vertuous or christian life* (1705), de la filósofa británica Damaris Cudworth, Lady Masham. La primera línea refiere al influjo latitudinario temprano para el desarrollo de la propuesta de Lady Masham; en segundo lugar, y teniendo como antecedente el rasgo antes mencionado, se desarrollan las definiciones de *razón* y *libertad* sostenidas por la filósofa. Por último, se atenderá la propuesta educativa contenida en el texto, dirigida precisamente a la formación de una vida virtuosa.

"Émilie du Châtelet: una ilustrada relegada a la sombra" es el texto con el que colabora Carmen Silva, quien ofrece un retrato interesante de esta filósofa francesa. Émilie fue una mujer excepcional del siglo XVIII, ya que además de los intereses y actividades propios de la nobleza a la que pertenecía, tuvo una sincera pasión por la nueva ciencia y, gracias a ello, se convirtió en una conocedora de la física y las matemáticas más revolucionarias de su momento: las de Leibniz y Newton. Asimismo, la Marquesa du Châtelet fue reconocida y aceptada dentro del círculo de los geómetras y matemáticos más importantes de la época, tanto en Francia como en otras partes de Europa. Por todo esto, es innegable el reconocimiento que se merece esta intelectual ilustrada, como una de las *savants* de la Ilustración europea.

Donovan Adrián Hernández Castellanos presenta "Théroigne de Méricourt, amazona en tiempos de Revolución". En este ensayo se defienden dos ideas centrales: 1) que la historia del feminismo moderno tiene dos procedencias: la lucha sufragista y el feminismo beligerante de la republicana Théroigne de Méricourt; 2) que esta postura, sin duda polémica, tiene una genealogía más arcaica, que se remonta a la antigüedad clásica, a partir de la irrupción de las guerras civiles *(stásis)* en la *polis* griega. Se muestra la importancia del feminismo sometido de Méricourt para la historia de la política moderna y se reflexiona sobre la exclusión de la que ha sido

objeto en los relatos sobre la Revolución Francesa. Ello es un pretexto para discutir las representaciones que el operador femenino ha tenido durante la Ilustración y para comprender, en suma, las estrategias ejecutadas por las mujeres del siglo XVIII para modificar dichas representaciones, empleando estrategias de resistencia contra el despotismo en general. Como se argumentará a este respecto, la figura de Théroigne de Méricourt, amazona en tiempos de Revolución, es fundamental.

Finalmente, "La crítica a la ética caballeresca de Mary Wollstonecraft", de Isaac Moctezuma, problematiza la presencia del pensamiento de Mary Wollstonecraft en la Ilustración. Así, ante la pregunta ¿qué puede significar, en su caso particular, decir que Wollstonecraft es una hija de la Ilustración? El autor señala que debemos renunciar a la posibilidad de otorgar una respuesta definitiva y satisfactoria a esta cuestión y más bien hay que adentrarse en el campo de la problemática propia de la Ilustración, antes que ubicar a Wollstonecraft como hija de ésta; esto quiere decir que, por un lado, es necesario cuestionarnos cómo se nos presenta a nosotros mismos la Ilustración, y por otro, considerar la postura antiilustrada que la filósofa formula a través de su crítica a la ética caballeresca.

Con toda justificación, el amable lector notará la ausencia de algunas filósofas en este volumen; estamos conscientes de ello, lo cual nos brinda una razón para continuar con esta labor. Felizmente, aún quedan en el tintero más nombres y pensamientos por reconstruir.

Además, despertar el carácter crítico e invitar a la investigación estimulante son también objetivos de nuestro proyecto pues, de alguna manera, con esta invitación hacemos un homenaje a las filósofas modernas e ilustradas, reproduciendo en nuestros lectores la impronta que las llevó a definir con nuevos ímpetus los problemas de su época.

Queremos mencionar y agradecer el generoso e invaluable apoyo de la Biblioteca Digital de Humanidades, de la Universidad Veracruzana, a través de sus coordinadoras: Silvia Eunice Gutiérrez de la Torre y, posteriormente, Doriam del Carmen Reyes Mendoza, en la revisión y edición de este volumen; así mismo, deseamos dar gracias a dos árbitros anónimos por sus observaciones críticas, con las que se mejoraron versiones de cada uno de los ensayos que aquí se presentan.

Viridiana Platas Benítez
Leonel Toledo Marín
México, D.F.
Verano de 2013

ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE EL FILOSOFAR DE LAS MUJERES EN LA MODERNIDAD TEMPRANA

Laura Benítez Grobet
Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM
grobet@servidor.unam.mx

A modo de introducción: abrir camino al filosofar de las mujeres

Lo que a continuación diré tiene por objeto expresar diversas formas de agradecimiento que no podía dejar de compartir con ustedes. El primero es agradecer que se rinda homenaje al trabajo académico, arduo y serio que por más de 25 años hemos llevado a cabo (los homenajeados) en el seminario de Historia de la Filosofía, del cual los coordinadores de este proyecto han formado parte muy activa, tanto que ellos mismos han logrado replicar el esfuerzo con el Seminario permanente de historia de la filosofía. Es seguro que nada puede hacernos más dichosos que el recolectar semejante fruto como premio a una vida de trabajo. Aquí cabe aclarar que no se trata tan sólo de un grupo de estudiosos de la historia de la filosofía, que lo es y muy merecidamente reconocido, sino sobre todo, y eso forma parte de mi agradecimiento vital, de un grupo de amigos, de tal suerte solidarios que hemos logrado llevar a cabo

las más arduas empresas académicas como la edición de 15 libros colectivos y 10 boletines (verdaderas revistas de difusión de los más importantes temas de la historia de la filosofía moderna). Agradezco entonces, en primer lugar, la fortuna de haber contado con un compañero sólido académicamente, no sólo conocedor de los temas sino un verdadero sabio cuya auténtica generosidad ha sido uno de los más importantes pilares de este grupo de trabajo. Gracias José Antonio Robles. También deseo agradecer al numeroso grupo de discípulos, los doctores, como Alejandra, Zuraya, Carmen, Leonel, Luis; los doctorandos como Viridiana, Tere o Javier; los estudiantes de maestría, como Verónica. A todos ellos muchas gracias no sólo por compartir las cargas académicas sino por invitarnos a formar parte de sus propias propuestas y proyectos, por mantener a la "familia" unida y por soportar mis buenos y malos días.

Otra línea importante de mi agradecimiento se dirige al tema mismo del presente libro colectivo. Gracias por tomar en cuenta a las filósofas de la Modernidad y la Ilustración, no sólo porque también han constituido parte de mis intereses filosóficos, sino por algo mucho más básico, el hecho de que al ser mujeres, no siempre recibieron el reconocimiento intelectual que merecían, pero sobre todo, porque al reconocerlas nos reconocemos a nosotras mismas como una parte importante del género humano dedicada a la filosofía.

Lo que se cuenta sobre el filosofar de las mujeres en la Modernidad

El artículo que voy a comentar brevemente se encuentra en la *Enciclopedia Gale de Filosofía* y fue elaborado por Eileen O'Neill en 1996. La razón que me lleva a comentarlo es que resalta la importancia de las mujeres en el ámbito filosófico desde la Antigüedad hasta nuestros días, pero hace un especial énfasis en las mujeres filósofas de los siglos XVII y XVIII. Enlista 17 mujeres en el siglo XVII y 20 en el XVIII. Menciona, desde luego, que las historias de la filosofía tradicionales prácticamente omiten a las mujeres en vista de que se considera que no han hecho contribuciones originales a la filosofía o, cuando mucho, se las menciona en alguna nota de pie de página. Sin embargo, "la investigación reciente inspirada tanto en teorías feministas como por un renovado interés en la historiografía de la filosofía ha descubierto a numerosas mujeres que contribuyeron a la marcha de la filosofía a través de los siglos".[1]

1 Eileen O'Neill, "Women in the History of Philosophy", *Enciclopedia of Philosophy,* Thomson Gale, 1966, p. 837.

Curiosamente, en el siglo XVII hubo un mayor reconocimiento a las mujeres filósofas que en el propio siglo XX. Así, en la *Historia* de Thomas Stanley, se mencionan 24 mujeres filósofas del mundo antiguo, mientras que Gilles, en la suya, alude a 70, entre las que se encuentran platonistas, académicas, dialécticas, cirenaicas, megáricas, epicúreas, cínicas, peripatéticas, estoicas y pitagóricas. Es posible que se puedan discutir los criterios de inclusión pero es un hecho que era mayor el espíritu de inclusión que el de segregación.

En el siglo XVII, la temática era de suyo provocadora. Según Eileen O'Neill, la "querella de las mujeres" impulsó a varias estudiosas a dar sus puntos de vista sobre la igualdad del hombre y la mujer o sobre el derecho de la mujer a estudiar; en ese caso no sólo cita a María van Schurman, sino a nuestra Sor Juana Inés de la Cruz y su *Carta atenagórica*, donde discute la naturaleza de la mujer y su relación con el conocimiento. Además, en la segunda mitad del siglo XVII, varias mujeres escribieron tratados sobre la educación de las jóvenes, así como trabajos sobre la moral y las pasiones.

Hacia 1660 aparecieron escritos sobre filosofía natural escritos por mujeres. Entre ellos destacan los de Jeanne Dumée en Francia, y en Inglaterra, los de Aphra Behn; ambos defendieron la teoría copernicana, aunque sin duda Margaret Cavendish sobresalió por publicar media docena de libros sobre filosofía natural.

Por otro lado, es bien conocido el reconocimiento de Leibniz a Anne Conway, con quien según el propio filósofo alemán, compartió varios puntos de vista filosóficos. Más conocido, a través de la filosofía cartesiana, es el desempeño de Elizabeth de Bohemia como crítica del interaccionismo cartesiano y tal vez un poco menos la contribución de Mary Astell, quien a fines del siglo XVII ofrece un manual para mejorar las capacidades de razonamiento en las mujeres.

Otra importante filósofa fue sin duda Damaris Cudworth Masham, quien además de discutir críticamente sobre el ocasionalismo y defender varios puntos de vista lockeanos, debatió con Leibniz algunas tesis metafísicas, aunque en su tiempo se dijera que tales argumentos no podían haber sido esgrimidos por una mujer. Una lockeana radical fue Catherine Trotter Cockburn, quien también defendió las ideas de Samuel Clarke.

A todas estas mujeres inglesas habrá que añadir a la francesa Gabrielle Suchon, quien tuvo que publicar su tratado de moral y política bajo el seudónimo neutro de G. S. Aristophile. Hubo varias mujeres en Francia e Inglaterra que escribieron sobre educación y derechos de la mujer, pero también sobre causalidad, escepti-

cismo y conocimiento del mundo externo, como en el caso de Mary Shepherd, la cual hizo importantes críticas a los empirismos de Berkeley y de Hume.[2]

No menos importante e ilustrativa es la cantidad de temas y preocupaciones que revelan las filósofas de la Ilustración. Pero lo importante es que la búsqueda prosigue sobre los vestigios de mujeres que escribieron sobre filosofía de la educación, filosofía natural; también sobre la situación de las letras y las ciencias o sobre la felicidad en los individuos y las naciones, los principios de la filosofía o sobre las proposiciones filosóficas, y muchas veces lo tuvieron que hacer con seudónimos o bajo el nombre del padre o del marido.

No obstante, lo importante es que la investigación reciente va desenmascarando los hechos y reivindicando el reconocimiento para todas esas mujeres que sí han dejado huella en la historia de la filosofía. Así, el deseo de O'Neill, al que yo me sumo es: "Esperamos que las futuras historias de la filosofía reflejen el rico panorama del pasado",[3] y yo añado: e incluyan a las mujeres filósofas junto con los filósofos.

Pinceladas sobre el filosofar de Sor Juana Inés de la Cruz

Debo haber contado con escasos 13 años cuando me dio por escribir algunos ripiosos versos. Mi madre, que era una mujer muy objetiva, me señaló que sin duda mi camino no era el de la poesía, aunque tal vez sí el de conocer con mayor profundidad y cuidado a los poetas hispanos del Siglo de Oro pero, sobre todo a nuestra novohispana, Sor Juana Inés de la Cruz. Por un buen tiempo sólo me limité a leerla, pero mi estudio de Sigüenza inevitablemente me llevó a estudiar a Sor Juana.

Ya como investigadora en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, tuve la fortuna de conocer a don Antonio Gómez Robledo, quien en alguna ocasión me comentó que una parte importante de mi labor como investigadora debía ser el estudio filosófico de Sor Juana. Ésta fue una recomendación que jamás eché

2 Para conocer más sobre estas filósofas recomiendo los trabajos de: Jaqueline Broad, *Women philosophers of the seventeenth century,* Cambridge, Cambridge University Press, 2002; Margaret Atherton, *Women philosophers of the early modern period,* Indianapolis, H. W. Sams, 1994; Sarah Hutton y L. Hunter (eds.), *Women, Science and Medicine in Early Modern England,* Stroud, Alan Sutton, 1997.

3 Eileen O'Neill, *op. cit.*, pp. 838-839.

en saco roto, por el contrario, una de mis metas se convirtió en dar a conocer las ideas filosóficas de Sor Juana, particularmente sus preferencias epistemológicas, entre nosotros y más allá de nuestra patria. Así, en abril de 1992 tuve la oportunidad de comentar la relación entre la filosofía moderna y Sor Juana en la Universidad de Cambridge, en un simposio sobre las mujeres y la historia de la filosofía. En mayo de 1994, presenté en Salamanca el trabajo: "Sor Juana Inés de la Cruz: reflexiones sobre el *Primero Sueño*". En los años 1995 y 1996 afiné mis propuestas sobre Sor Juana en distintos foros nacionales en San Luis Potosí, Aguascalientes y Querétaro, donde hablé de las preocupaciones filosóficas de Sor Juana, particularmente sobre el método del conocimiento.

Un poco más adelante, en el 2001, viajé a la Universidad de Gröningen en Holanda para presentar un trabajo: "Sor Juana Inés de la Cruz frente a la tradición y la Modernidad". Luego, en 2005, presenté en la Universidad de Sevilla algo más específico: "Neoplatonismo y escolástica en el *Primero Sueño* de Sor Juana Inés de la Cruz".

En 2010 creo haber dado cima a mis afanes sobre Sor Juana al enviar mi trabajo: "Sensible and rational knowledge in the epistemological thought of Sor Juana Inés de la Cruz", para que formara parte de una importante antología sobre la recuperación y evaluación del pensamiento filosófico de las mujeres, libro que editan Eillen O'Neill y Marcy Lascano.[4] Debo comentar que esto lo debo a Zuraya Monroy, quien amablemente le llevó a Eillen mis trabajos publicados sobre Sor Juana.

La cultura en el siglo XVII en Nueva España y Sor Juana Inés de la Cruz

En relación con el ambiente cultural de la Nueva España en la segunda mitad del siglo XVII se ha dicho que la abundancia permitió el desarrollo de una importante vida artística y literaria que hizo acreedora a la Ciudad de México del título de la "Atenas de América".[5]

4 Eileen O'Neill y Marcy P. Lascano (eds.), *Feminist History of Philosophy: The Recovery and Evaluation of Women's Philosophical Thought,* Netherlands, Springer, 2014.

5 Sergio Fernández, *Homenajes: a Sor Juana, a López Velarde, a José Gorostiza, México,* SEP, 1972, p. 24. Al respecto, Irving A. Leonard cita: "como un distinguido crítico español escribió 'continúa siendo [México] la metrópolis literaria del Nuevo Mundo, afamada por la enseñanza en sus escuelas, la cultura de sus ciudadanos y por el cuidado y distinción con que nuestro

Hubo en México gran interés por todo tipo de literatura y se importaron numerosos libros provenientes no sólo de las imprentas españolas sino de las holandesas, francesas, belgas, etc. Y, no obstante que la muerte de Calderón de la Barca marcó el fin del Siglo de Oro para las letras en España, en la Nueva España se dio una de las etapas más importantes de la creación artística en general y de la literaria en particular.

El clima intelectual se vio enriquecido por la presencia de Mateo Alemán, Fray García Guerra, Belmonte, Rosas de Oquendo, Heinrich Martin (Enrico Martínez), Fray Diego Rodríguez y otros. En ese ambiente surgen las figuras de Carlos de Sigüenza y Góngora, Juan Ruiz de Alarcón y Sor Juana Inés de la Cruz. Muchos autores han comentado la importancia de estos criollos eruditos. De Sigüenza se ha dicho que su erudición bastaba para honrar a su país y a su siglo, y Sigüenza dijo de Sor Juana que su fama se acabaría con el mundo y aunque los elogios pueden sonar desmesurados, en una perspectiva más crítica y menos barroca, Sor Juana y Sigüenza representan el espíritu de la Modernidad en el siglo XVII mexicano.[6]

En cuanto a Juana Inés de Asbaje y Ramírez de Santillana (1648-1695), las opiniones acerca del contenido de su trabajo filosófico difieren. Algunos mantienen que permanece atada a la tradición clásica medieval; otros, en cambio, que es cercana a la modernidad filosófica y, finalmente, algunos proponen que su más importante trabajo filosófico, el *Primero Sueño*, es hermético. Yo la veo como cercana a la Modernidad, no sólo porque se acerca a algunas propuestas cartesianas, sino precisamente porque exhibe, junto a las formas argumentativas de la escolástica, ideas humanistas, imágenes herméticas y una actitud crítica ante el conocimiento que me parece ser el signo más importante de su modernidad filosófica.

Además de su amplia producción literaria en verso, Sor Juana escribió dos trabajos en prosa y una larga silva en los que podemos apreciar sus ideas en torno a Dios, el mundo físico, la educación, la jerarquía de las ciencias, la libertad y algunos temas epistemológicos.

Los trabajos en prosa a que me refiero son: *Crisis de un sermón*, que hoy día entenderíamos más bien como "crítica a un sermón" y la *Respuesta a Sor Filotea*

español se habla'", en *La época barroca en el México colonial,* traducción de Agustín Ezcurdia, México, FCE, 1974, p. 121.

6 Para ampliar la información sobre este asunto puede consultarse: Laura Benítez, *La idea de historia en Carlos de Sigüenza y Góngora,* México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 1982.

de la Cruz, que es un texto autobiográfico. En el primero, la argumentación se reduce a los procedimientos regulares de la escolástica; pero, en el segundo, Sor Juana parece estar más cerca del amor intelectual de Dios, que es una característica del pensamiento renacentista. En este trabajo afirma que hay una especie de concatenación entre las diferentes ciencias, de modo que cada una contribuye a la explicación de las otras en una armonía universal y éste es nuevamente un concepto platónico que toma, seguramente, de la tradición renacentista. Otro rasgo que Sor Juana comparte con el humanismo es el hecho de que ha estudiado sin maestro y desarrolla una perspectiva epistemológica acerca de nuestras disposiciones mentales y la posibilidad de mejorarlas.

Si conservamos en mente el paso de Sor Juana desde las aspiraciones neoplatónicas y los tópicos y métodos de la Escuela, a una limitada aunque importante actitud crítica, estaremos en condiciones de entender mejor su largo poema filosófico *Primero Sueño,* que consta de 975 versos.

El Barroco y Sor Juana Inés de la Cruz

Al adentrarnos en las formas y expresiones del Barroco, podremos darnos cuenta de que, durante el siglo XVII, éste no es meramente un estilo artístico sino que conforma el ambiente cultural de la Nueva España y tiene mucho que ver con la manera de ser y de vivir.

Para la historia del arte, el barroco es un estilo que surge tras la caída del clasicismo renacentista. Se ha entendido siempre como un arte directo, cuya exuberancia formal evita presupuestos o conceptos implícitos. La Contrarreforma católica adopta el Barroco en un intento de guardar el equilibrio en un mundo en cambio. Así, este estilo se hace portador de la lucha frontal contra el escepticismo y el subjetivismo.

Sin embargo, desde mi punto de vista, *barroco* no es sólo un adjetivo aplicable a la literatura, la escultura, la música o la arquitectura, sino que describe la actitud vital de varios criollos ilustres del siglo XVII en Nueva España. Así pues, como modo de vida, el Barroco se expresa en un intento por salvar contradicciones tanto sociales como individuales.

Desde la perspectiva biográfica, Sor Juana es indudablemente barroca en tanto tuvo que salvar innumerables contradicciones. A pesar de ser una hija natural, logró el acceso a la corte virreinal por tener grandes dotes físicos e intelectuales. Como cualquier otro cortesano de Nueva España, Sor Juana vive una existen-

cia concreta y al mismo tiempo intenta vivir aquella de la "verdadera" corte en Madrid, que sirve de paradigma a la concreta.[7]

Por otro lado, Sor Juana ama el conocimiento en una sociedad en la que no es un mérito. Para una mujer, buscar valores masculinos es un demérito.[8] Por supuesto, no es la contradicción en sí misma lo que caracteriza al espíritu barroco, sino la búsqueda del equilibrio. Sor Juana es barroca en vida y estilo, y cuenta con el instrumento más eficaz para expresarse: el lenguaje poético cercano al gongorismo en el verso y al esquema calderoniano en las obras de teatro.

La década de los 80 en el siglo XVII novohispano fue la más importante para la vida intelectual de la colonia; no obstante la inseguridad tanto en las costas, debida a los piratas, como en las fronteras, por los indígenas del norte, la vida cultural en Nueva España fue muy intensa.[9]

Los especialistas están de acuerdo en que de 1669 a 1693 Sor Juana tuvo un muy importante desarrollo literario, no obstante cierta decadencia política y cultural de España:

> En la última parte del siglo XVII cuando España sufría una decadencia política y se hallaba en el último momento de su gran cultura literaria [...] aquí, en lo que fue una pseudo España, se da una continuidad cultural [...]. Esta continuidad es un fenómeno extraño porque Sor Juana se hallaba en el clímax de una trayectoria histórica; y en tanto que surge muy lejos de ese origen literario en España, tiene otras raíces que la alimentan, así que se constituye en la primera americana con carácter universal.[10]

7 Sergio Fernández, *op. cit.,* p. 24.

8 Octavio Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe,* México, FCE, 1984.

9 Irving A. Leonard, *op. cit*. El autor consigna que en 1683, además de la justa poética que tuvo lugar en la Universidad, Sor Juana escribió sus mejores piezas poéticas. Para Alfonso Reyes: "Conocía muy bien su oficio y su trabajo no dejaba nada que desear [...]. Representa el final de una era poética. Recibe los valores asumidos por la lírica del Siglo de oro después del Renacimiento y en su poesía es posible apreciar por última vez estos rasgos importantes", en Alfonso Reyes, *Medallones*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1970, pp. 107-108.

10 Sergio Fernández, *op. cit.,* p. 24.

Problemas filosóficos en algunos de los escritos de Sor Juana Inés de la Cruz

De entre la vasta producción literaria de Sor Juana pueden destacarse trabajos en prosa y poemas en los cuales se plasman sus ideas y preocupaciones filosóficas. En los repertorios aparecen comúnmente clasificados como poemas filosóficos: "Finjamos que soy feliz" y "Supuesto discurso mío", los cuales constituyen una interesante crítica contra la variedad de opiniones y se acercan al problema moderno de los límites del entendimiento humano y, por ende, del conocimiento, particularmente en la vía de la contradicción. Con todo, desde el punto de vista filosófico, el trabajo más importante es el *Primero Sueño,* del que me ocuparé extensamente.

De los trabajos en prosa destacan: *Crisis de un sermón,* que es la refutación teológica a un sermón de Antonio de Vieira, famoso predicador jesuita, y *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz,* documento autobiográfico donde se plasma la valiente defensa de Sor Juana a su vida intelectual.

En el primer escrito aludido, la argumentación se reduce a la forma escolástica clásica, por lo cual, a primera vista, Sor Juana únicamente sigue la tradición. Sin embargo, hay que hacer dos precisiones. La primera es que fue autodidacta e intenta criticar con su mismo lenguaje al jesuita Vieira. La segunda es que por su claridad argumentativa, la *Crisis de un sermón* fue llamada por Monseñor Fernández de Santa Cruz, *Carta Atenagórica,* epíteto que remite a la diosa griega Atenea. En suma, más que atenerse únicamente a la tradición escolástica considero que Sor Juana conoce y usa las formas argumentativas de la tradición, lo cual de suyo no indica que se limite a ellas.

En cuanto a la *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz,* hay quienes piensan que se trata de un escrito escolástico en vista de que considera que todas las ciencias llevan a la teología: "Con esto proseguí, dirigiendo siempre, como he dicho, los pasos de mi estudio a la cumbre de la Sagrada Teología; pareciéndome preciso, para llegar a ella, subir por los escalones de las ciencias y artes humanas".[11]

Sin embargo, en el mismo escrito se muestra partidaria del amor intelectual de Dios, la vía de la gnosis, que es realmente una característica renacentista surgida en la baja Edad Media y que se opone a la mera intuición mística. Además, piensa que existe cierta relación entre las diferentes ciencias de modo que cada una con-

11 "Respuesta a Sor Filotea de la Cruz", en Sor Juana Inés de la Cruz, *Florilegio. Poesía. Teatro. Prosa,* selección y prólogo de Elías Trabulse, México, Promexa Editores, 1979, p. 740.

tribuye a explicar las otras en una armonía universal. Así dice: "quisiera persuadir a todos con mi experiencia a que no sólo no estorban, pero se ayudan dando luz y abriendo camino las unas para las otras por variaciones y ocultos engarces —que para esta cadena universal les puso la sabiduría de su Autor— de manera que parece se corresponden y están unidas con admirable trabazón y concierto".[12] Ésta es una idea que proviene de la filosofía natural renacentista y llega hasta Descartes, quien la expresa en sus consideraciones sobre la *Mathesis Universalis* en las *Regulae.*

En Sor Juana, a la idea de conocer más por la vía de la relación implícita entre las ciencias, se suma la de conocer mejor; esto es, la idea del mejoramiento de las facultades o disposiciones mentales. Así, es interesante constatar cómo en los autores autodidactas del Renacimiento, las guías o métodos para llegar al conocimiento alcanzan también el tema de los hábitos y disposiciones para lograrlo.

La discusión teológica y la carta biográfica nos muestran, por un lado, su capacidad argumentativa y, por otro, la búsqueda de un saber completo y armónico sobre la base de un esfuerzo muy personal, individualismo también característico del Renacimiento. Ahora bien, si tenemos en mente que Sor Juana se mueve de las cuestiones y métodos de la Escolástica a los autores renacentistas resultará más fácil comprender el contenido filosófico del *Primero Sueño,* algo que podrán leer con cuidado en el trabajo al que aludí al inicio de este artículo.

Finalmente, sólo quiero agradecer a todos ustedes su afecto, su incondicional ayuda y su buena disposición de ánimo sin las cuales yo no hubiera podido realizar el trabajo hecho durante todos estos años. Mil gracias siempre y todo mi cariño.

Bibliografía

Atherton, Margaret, *Women philosophers of the early modern period*, Indianapolis, H.W. Sams, 1994.

Benítez, Laura, *La idea de historia en Carlos de Sigüenza y Góngora,* México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 1982.

De la Cruz, Sor Juana Inés, *Florilegio. Poesía. Teatro. Prosa,* selección y prólogo de Elías Trabulse, México, Promexa Editores, 1979.

Broad, Jaqueline, *Women philosophers of the seventeenth century,* Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

12 *Idem.*

O'Neill, Eileen, "Women in the History of Philosophy", *Enciclopedia of Philosophy,* Thomson Gale, 2006.

Fernández, Sergio, *Homenajes: a Sor Juana, a López Velarde, a José Gorostiza,* México, SEP, 1972.

Hutton, Sarah y L. Hunter (eds.), *Women, Science and Medicine in Early Modern England,* Stroud, Alan Sutton, 1997.

Leonard, Irving A., *La época barroca en el M*éxico colonial, traducción de Agustín Ezcurdia, México, FCE, 1974.

Paz, Octavio, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe,* México, FCE, 1984.

Reyes, Alfonso, *Medallones*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1970.

LA CIENCIA DE LOS SANTOS O EL AMOR PURO SEGÚN MADAME GUYON

Zenia Yébenes Escardó
Departamento de Humanidades, UAM-Cuajimalpa
zyebenes@correo.cua.uam.mx

La ciencia mística: entre la respuesta nostálgica y la apertura a la alteridad

Se ha perdido algo que no volverá jamás.
Simone Weil

En *La fábula mística*, Michel de Certeau asevera con acierto que la mística se produce entre dos rupturas históricas de la organización del conocimiento: la desaparición progresiva de Dios como objeto único de búsqueda —en los siglos XII y XIII— y la tecnificación de la sociedad. El misticismo aparece con la primera ruptura como una respuesta nostálgica a la desaparición progresiva de Dios. El conocimiento, que hasta el siglo XIII fue patrimonio único de los monjes, se diversifica y profesionaliza con la creación de la universidad.

No es por casualidad —infiere Certeau— que la poesía de los trovadores haga su aparición al mismo tiempo que el movimiento místico. Si para los primeros, Dios ya no es la única fuente de amor, sabiduría y verdad; se *puede* cantar a la dama; para los segundos, esta pérdida de exclusividad de lo divino, que ubican en el orden de lo cosmológico, lo epistémico y lo teológico, deberá ser contrarrestada. La mística surge así como un corpus destinado a rehusarse al duelo por el sentido Único.

La segunda ruptura epistemológica que afecta al movimiento místico acaece entre los siglos XVI y XVII, ligada y hostil a una tecnificación de la sociedad en la que si bien las conquistas parecen destinarse a colmar una carencia original, la pregunta mística no se resigna a dejar de cuestionar esa ausencia así como sus efectos:

> La configuración mística que se extiende del siglo XIII al XVII [...] lleva hasta la radicalidad la confrontación con la instancia evanescente del cosmos. Rechaza el duelo cuando a otros les parece aceptable, pues piensan poder arreglárselas con esta pérdida. Recoge el desafío de lo único [...] da testimonio de una lenta transformación de la escena religiosa [...] el cuerpo místico deja de ser transparente al sentido, se opacifica, se convierte en escena muda de un no sé qué que lo altera, un país perdido igualmente extraño a los sujetos que hablan y a los textos de una verdad [...] Hasta el amor puro de Madame Guyon es el eco de una voz en un "sueño" del espíritu, una vigilancia difusa ante rumores sin nombre, un in-finito de Otro, cuyas certezas, noches de cuerpo, ya no tienen puntos de referencia entre los significantes.[1]

La eclosión de la mística, que testimonia la desaparición progresiva de Dios como objeto único de búsqueda, inscribe la tensión precaria de un deseo de hablar de un sentido único que, en el cosmos, ya no habla más. Al mismo tiempo, los místicos consideran su discurso dentro de la ciencia propia, a la que denominan "ciencia experimental", atestiguando a través de esa voluntad casi disciplinaria su pertenencia a la Modernidad.

Si bien el pensamiento místico va a concentrarse en las condiciones de posibilidad de un hablar y un escuchar que toma origen en la carencia o ausencia del principio Único, también insiste en su aspecto epistemológico y su aspiración por construir una ciencia de la experiencia. Las tensiones propias de este deseo dan

1 Michel de Certeau, *La fábula mística. Siglos XVI-XVII*, trad. de Jorge López Moctezuma, México, UIA, 1993, pp. 14-15.

lugar a una concepción del sujeto místico radicalmente distinta de la del *cogito* cartesiano. El *yo* no emerge de la duda como un yo que habría recuperado una capacidad apta para beneficiarse de una visión más clara de las cosas, sino que es un yo alterado que a su vez siempre es otro. Su querer no es todopoderoso, al contrario, se coloca en el lugar modesto del que responde. La ruptura histórica del final de la armonía medieval, la pérdida del Único —sin consuelo posible— suscita la nostalgia y, al mismo tiempo, la posibilidad de un diálogo con una alteridad cuyo nombre se ha vuelto incierto.

Certeau no vacila en confirmar el carácter arqueológico de la mística como ciencia experimental, en relación con las tres heterologías modernas, que son el psicoanálisis, la lingüística y la etnología: "La lingüística trata de la lengua ("cómo hablar"), el psicoanálisis de la cuestión del sujeto; la etnología de la relación hacia el otro. Esas disciplinas hoy distintivas dibujan el espacio donde antes se construyó la ciencia mística".[2] La ciencia de la experiencia que defienden denodadamente apunta a que los místicos no son ni nostálgicos puros ni restauradores, sino que, al contrario "aceptan con el júbilo de aquellos que perciben la luz en la oscuridad, la vacuidad que resulta de la cisura moderna, sin que por ello se resignen".[3] La pérdida de sí que supone el precio de la alteridad en la mística induce una experiencia en la que la interioridad se va a beneficiar con el privilegio seguro del surgimiento de la subjetividad moderna; pero no hay que soslayar que el llamado conduce al vacío, a la pérdida de dominio de sí mismo, e incluso al olvido. Veámoslo detenidamente.

Uno de los últimos grandes debates teológicos (como señala Jacques Le Brun, los ulteriores serán eclesiológicos referidos a los poderes y a su ejercicio en el ámbito de la Iglesia) fue lo que se llamó la "querella del amor puro" a finales del siglo XVII. Inocencio XII, a través de la epístola *Cum alias,* condenaba las proposiciones de los defensores del amor puro que propugnaban la santa indiferencia; el desinterés con respecto al temor a un castigo y la esperanza de una recompensa; el desinterés frente a la propia salvación, y el abandono del interés propio en la vida contemplativa.

La controversia del amor puro había tomado el relevo de los debates sobre el quietismo —atribuido a Miguel Molinos y condenado en 1687 a través de la bula

2 Entrevista concedida a Guy Petitdemange, *Le nouvel observateur,* 25 de septiembre de 1982, en François Dosse, *Michel de Certeau: El caminante herido,* trad. de Claudia Mascarua, México, UIA, 2003, p. 550.

3 François Dosse, *op. cit.,* p. 552.

Coelestis pastor—. El quietismo subrayaba la pasividad en la vida espiritual, el abandono de los actos y la aniquilación de las potencias del alma; de todo ello, se concluía en la condena, lo único que podía extraerse eran sus consecuencias morales absolutamente desastrosas.[4] El amor puro, sin embargo:

> Ponía en el centro del debate no la cuestión del acto como tal, sino el carácter desinteresado de ese acto [...]. Así se consideraba que el único amor verdadero estaba apartado de cualquier perspectiva de recompensa y de cualquier interés propio, y el criterio de validez y legitimidad del amor era la perfección de un desapego llevado hasta la pérdida del sujeto [...]. Si por una suposición imposible Dios no recompensara e incluso se condenara a duras penas como las del infierno al hombre que lo amaba perfectamente y hacía su voluntad, ese hombre amaría a Dios igual que si lo recompensara y le ofreciera todos los goces del paraíso.[5]

Pero en el discurso moderno el amor puro será analizado de modo distinto. Según Michel de Certeau, el discurso moderno de la ciencia emerge reificando "lo místico" como objeto de investigación de acuerdo con sus propias categorías y metodologías, para que de hecho el discurso moderno científico pueda definirse a sí mismo como aquel que, precisamente, no es místico. Mientras que con anterioridad el misticismo fue contemplado como un modo de comunicación posible con lo divino, en el siglo XVII es progresivamente considerado "extraordinario", luego "anormal", y el místico pasa a ser un idealista delirante, un fanático religioso y una figura patológica. Certeau observa que esta oposición entre "lo místico" y "lo científico" organiza no sólo el discurso científico sobre el misticismo, sino también la teología moderna e incluso las concepciones apologéticas de éste. Mientras que la objetivación científica del misticismo patologiza las manifestaciones visibles de la experiencia mística, es decir, la somatización, la teología sospecha simultáneamente de lo que llama un "misticismo sensitivo". El autoposicionamiento del discurso científico como aquel que no es un discurso místico obliga a los místicos de este periodo a replantear su práctica discursiva para defender lo que ellos mismos consideran una ciencia experimental, la ciencia de los santos. Así, crean una tradición:

4 Se puede consultar al respecto el artículo publicado en 1957 por Henri Daniel Rops, "The Quietist affair", *Thought,* vol. 32, Nueva York, Fordham University Press, 1957-1958, pp. 485-515, disponible en: http://www.catholicculture.org/culture/library/.

5 Jacques Le Brun, *El amor puro de Platón a Lacan*, trad. de Silvio Mattoni, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2004, p. 8.

> La búsqueda de "autoridades" y de "justificaciones" consideradas como "testimonios" es una operación natural para quienes debían defenderse contra adversarios que los acusaban de "novedad" e incluso herejía y que literalmente les inician un "proceso": un proceso ante el arzobispo de París para Mme. Guyon [...]. Pero esta operación de tipo jurídico no es solamente el recurso natural de los acusados en busca de pruebas y testigos [...] Es también la operación de toda la teología moderna, así como de la naciente ciencia de los textos y de las investigaciones históricas de la época moderna. Se trata [...] de recobrar una verdad postulada en el origen.[6]

Si bien el anacronismo, o la impostura genealógica, no deja de introducirse en esta representación mística imaginaria de la tradición, dicha representación tiene mucho que enseñarnos; en el siglo XVII surge, retrospectivamente, una verdad del origen no observable hasta la edad moderna en la que se desarrolla la ciencia de los textos y de la historia y que permite elaborar y plantear la cuestión en términos modernos. En el seno de esta aventura encontramos la figura de Madame Guyon (1648-1717), en medio de la querella del amor puro que signa el declive de los grandes debates de la mística.

¿Quién fue Madame Guyon?

> El pensamiento que tengo de usted siempre me es útil, porque nunca la veo más que en Dios y a Dios a través de usted sin detenerme en usted.
>
> Carta de Fénelon a Mme. Guyon, 8 de abril de 1689

Jeanne-Marie Bouvier de la Mothe nació en 1648, en el seno de una familia de recursos, si bien no estrictamente aristocrática. A los 16 años fue dada en matrimonio sin su consentimiento a Jacques Guyon, con el que procreó cuatro hijos, dos de los cuales murieron en la infancia. Tras quedar viuda a los 28 años, decidió emprender un camino apostólico que la condujo a la guía del Padre Lacombe. Bajo su dirección atravesó una serie de experiencias que describió en la *Vie de Madame Guyon,* escrita por ella misma. Al principio, señalaba cómo había gozado de un sentimiento vivo de la presencia de Dios en lo que definía como una percepción casi tangible; un estado en el que permaneció ocho años y al que había

6 *Ibid.*, p. 9.

seguido una etapa de aridez en la que perdió la capacidad de disfrutar de la gracia y el favor de Dios; se sintió apática, incapaz de actuar y temerosa de sus propias debilidades. Este estado que caracterizará después como "muerte mística" duró siete años. Finalmente alcanzó el estadio de unión con Dios, en el que totalmente abandonada de sí misma, Él obraba a través de ella.

Guyon produjo cerca de 20 comentarios bíblicos, 15 tratados y una obra en tres volúmenes, *Justificaciones,* en el que se erige una defensa teológica de 1200 páginas y donde expone su ortodoxia. Efectivamente, tras la condena del quietismo de Miguel Molinos, el primer arresto de Madame Guyon tuvo lugar el 9 de enero de 1688 y el segundo, en 1695, con una condena de más de siete años en la Bastilla. Liberada en 1703, vivió 15 años más con su hijo, en silencio y soledad, aunque venerada por sus discípulos, entre los que destacó indudablemente Fénelon:

> Al refutar el *Tratado de la naturaleza y la gracia* de Malebranche, Fénelon había establecido los fundamentos filosóficos que iban a permitirle construir un sistema del amor puro; en adelante, las cartas de Mme. Guyon le hacen descubrir a través de la experiencia espiritual de su corresponsal y los escritos que dan cuenta de ella "ese amor puro y directo que excluye toda consideración del bien propio de la criatura" [...]. Hará falta tiempo para que Fénelon pase de las objeciones teológicas contra la aceptación del infierno [...] al reconocimiento de los límites de la ciencia [...]. Tan importante como el descubrimiento fascinado de la experiencia mística por un filósofo, a lo cual se ha reducido con frecuencia el encuentro entre Fénelon y Mme. Guyon, nos parece que es la tentativa del filósofo de pensar esa experiencia [...]. La historia de la controversia del puro amor será la de los reiterados intentos de Fénelon para elaborar una teoría acaso imposible de una configuración cuya radicalidad desafía y hace naufragar toda teología.[7]

Cuando Fénelon le escribe a Madame Guyon: "Estoy convencido, como usted, de que Dios se sirve de usted para prepararme sus dones",[8] parece dar a entender una distinción entre la ciencia y la experiencia: Madame Guyon, mujer ignorante, no poseería la primera, aunque sí sería maestra en la segunda. Y sin embargo, no hay que olvidar que toda la mística del siglo XVII trataba de socavar distinciones como ésta. Lo que se pretendía, más bien, era elaborar una ciencia de la experien-

7 *Ibid.*, p. 174.

8 François de Salignac de la Mothe, *Correspondance,* t. II, ed. de Jean Orcibal, Klincksieck, París, 1972, p. 88.

cia mística, una ciencia de los santos, que no fuera una mera descripción de esa experiencia, sino que poseyera el mismo rigor teórico que las elaboraciones de la teología.[9] Hay a este respecto una característica insoslayable del pensamiento de Guyon, la primacía que ella otorga a la conciencia individual y a una experiencia espiritual que no puede ser circunscrita a ninguna confesión religiosa en tanto que implica la superación de toda mediación. Mucho se ha escrito sobre el supuesto antiintelectualismo de Guyon, pero ha de recordarse que su misticismo es antiintelectual sólo en tanto que no limita la cognición al reino de la razón o la conciencia. Madame Guyon no niega la utilidad de la razón, pero delimita sus poderes y la contempla como una de las posibilidades de la psique; ella considera otra realidad más allá de las palabras y la representación.

Las luchas de Bayle contra los abusos de la razón dogmática o teológica, o las del mismo Pascal, pueden ser también leídas desde aquí. Lejos de concebir como antagonistas a la razón y al misticismo, Guyon llegó a señalar que su práctica del amor puro la liberaba de los miedos que continuamente la acechaban y le proporcionaba la libertad necesaria para utilizar sus facultades intelectuales a su propio favor: "Mi mente, que pensaba haber perdido en un aturdimiento extraño me fue regresada con considerables ventajas. Yo misma estaba asombrada. Porque no veía nada ni demasiado complicado ni que no pudiera resolver. Yo sabía, concebía, hacía y no sabía de dónde provenía esta mente, este conocimiento, esta fuerza, esta facilidad".[10]

De acuerdo con Henri Brémond, el hecho de que Guyon pudiera superar su encarcelamiento y salvar su honor fue un milagro de inteligencia, energía y virtud.[11] Bossuet, sin embargo —su gran rival (y sobre todo el de Fénelon) en la querella del amor puro— interpretará su coherencia, inteligencia y lucidez como arrogancia y obstinación.[12] Guyon luchó infatigablemente por exponer su inocencia: opuso razones a razones, pero no sólo para salvar su honor sino también su cordura. Así logró escapar al destino del Padre Lacombe —su confesor, acusado de los mismos cargos que ella— que tras ser encarcelado enloqueció y acabó sus días en un asilo de orates. Sabemos que Lacombe internalizó las acusaciones

9 Cfr. Michel de Certeau, *op. cit*, pp. 122-210.

10 Madame Guyon, *La vie de Mme Guyon J.M.B de la Mothe Guyon écrite par elle-même*, t. II, Réplica de la Edición de 1791, París, Les Libraires Associus, 2001, p. 23. (Traducción de la autora. A partir de aquí, las traducciones son de la autora.)

11 Henri Brémond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. XI, París, Bloud, 1933, p. 19.

12 Marie-Florine Bruneau, *Women Mystics Confront the Modern World*, Albany, State University of New York Press, 1998, p. 150.

en su contra. En sus alucinaciones, voces amenazadoras lo acosaban día y noche repitiéndole uno a uno los cargos que se le imputaban y haciéndole vivir aterrado ante la culpa.[13] Guyon señaló siempre que su práctica de oración mental, al centrarse en el amor puro, desenfatizaba la culpa y subrayaba el desapego, lo que le proporcionó la ecuanimidad para luchar por su causa. En su segunda encarcelación en 1693, hay una anécdota que ilustra lo que acabo de señalar. Requerida por el arzobispo de París se pretende obligarla a firmar lo siguiente: "Ella está arrepentida porque ha causado escándalo a través de sus escritos y enseñanzas y está decidida a seguir la orden del Apóstol de que la mujer debe callar".[14] Guyon firmó pero añadió de su propio puño y letra: "Me someto a todo lo que él piensa que Dios puede querer de mí".[15] Ese "él piensa" aplicaba tanto al arzobispo como al apóstol, cuyo orden de silencio a las mujeres se diferenciaba del practicado por Guyon, pues mientras que el primero era un silencio represor dirigido a un solo sexo, el segundo era un silencio liberador y fértil, dirigido a todos.

La práctica del amor puro, que la conducía más allá de toda mediación, permitió a Guyon escapar simultáneamente de las guerras de opinión, del dogma religioso y de la hostilidad que las diferentes confesiones sostenían unas contra otras. William Cowper, amigo de Newton, traducirá sus escritos en la Iglesia Evangélica; su influencia se dejará sentir en los círculos protestantes y pietistas, en los que tendrá amigos entrañables a los que jamás intentó convertir. El puro amor bastaba y Guyon estaba convencida de la futilidad de cualquier dogma, de cualquier institución religiosa, y contemplaba la conversión considerada en sus términos, al igual que la apostasía o incluso el ateísmo, como completamente irrelevantes. Guyon —añade al respecto Georges Gurdsdorf— "aparece como una figura única en el contexto católico del siglo XVII, respecto a la cuestión de la teoría y la práctica tolerancia".[16]

Otro ejemplo en cuanto a su independencia de espíritu lo tenemos en la cuestión de la somatización. Mientras que Bossuet hará una diferencia entre místicos verdaderos y místicos modernos (charlatanes y falsos) —subrayando que los primeros contemplaban las manifestaciones y los fenómenos corporales como obstáculos e imperfecciones y que su verdadero mérito había radicado en cumplir

13 *Idem.*

14 Citado en Marie-Louise Gondal, *Madame Guyon 1648-1717: Un nouveau visage*, París, Beauchesne, 1989, p. 109.

15 *Idem.*

16 Georges Gursdorf, *Dieu, La nature, l´homme au siècle des Lumières*, París, Payot, 1972, p. 60.

cabalmente lo exigido al común de los fieles, y que los segundos en cambio, entre los que contaba a Guyon, se dejaban llevar por los excesos de una imaginación que los hacía vanos, inadmisibles y quizá hasta ridículos—, Guyon, a nivel doctrinal, señalará que efectivamente dichos fenómenos no constituían ningún fin en sí mismos pero que ciertamente podían ser un medio. Con ello defendía toda una tradición mística específicamente iletrada y femenina que, al no contar con el acceso a la escritura para legitimarse, se amparaba en los signos milagrosos que aparecían sobre el propio cuerpo.

Guyon, sin embargo, ya no pertenecía a esa época en que la santidad femenina debía manifestarse a través del carisma o el milagro del cuerpo; sino a otra en que la piedad debía seguir las directrices de los clérigos, y lo sobrenatural y extraordinario debían ser dispensados por la razón y el sentido común, o reservados a casos antiguos y selectivos como el de la madre de Cristo. No obstante, su época era también aquella en que el derecho de individuo la hacía reclamar el derecho a su propia experiencia, y en la que el discurso doctrinal y el dogmático ya no eran suficientes para desacreditarla. El discurso de Guyon será finalmente descalificado no ya en aras de su carácter peligroso para el altar o el trono, sino porque se tratará del discurso de una mujer loca, que en el siglo XIX se describirá más específicamente como histérica.[17]

A pesar de hacerla pasar como ridícula y loca, Bossuet sabía algo más. Él le había reprochado a Guyon ese estado sin deseos ni expectativas al que el amor puro la conducía. Un estado que la situaba más allá de los ritos, los sacramentos, y que hacía de la plegaria a los santos, la Virgen, Cristo o Dios, algo o bien inútil, o bien imposible. Para Guyon, la eliminación del *logos* y la representación culminaba en un desapego perfecto en el que el miedo y su corolario, la creencia, desaparecían. Ella era indiferente —escribirá escandalizado el obispo— "a su condena eterna e incluso a su salvación".[18] Bossuet la había excomunicado, la había condenado a una prisión durante siete años, le había prohibido escribir, había impuesto sobre ella lo que él mismo denominaba como "un silencio eterno".[19] Pero no sólo había fallado al no lograr su sumisión sino que a través de su práctica del amor puro, él y todo lo que representaba eran asimismo negados. Guyon hacía de la jerarquía con la que Bossuet orgullosamente se identificaba un teatro vacío, sin actores ni espectadores, porque lo esencial, finalmente, siempre acaecía en otra parte.

17 Cfr. Françoise Mallet-Joris, *Jeanne Guyon*, París, Flammarion, 1978, p. 435.

18 *Ibid.*, p. 330.

19 *Idem.*

Las aporías de la ciencia de los santos según Madame Guyon

> Estoy convencido de que el puro amor, cuando ha destruido toda propiedad hace experimentar cosas que sólo el puro amor es capaz de entender.
>
> Carta de Fénelon a Mme. Guyon, 11 de mayo de 1689

La exigencia teórica y al mismo tiempo la imposibilidad de responder totalmente a dicha exigencia es en cierto modo una característica propia de la configuración del amor puro que transforma la ciencia de los santos en una ciencia imposible. Para validar su camino, Madame Guyon recurrió a una reinterpretación del conjunto de la tradición religiosa a partir de textos clave como *El cantar de los cantares*, que desde San Bernardo a San Juan de la Cruz ha ejercido una atracción innegable en la tradición mística cristiana, para simbolizar el encuentro amoroso entre Cristo (el amado) y el alma (la amada). Bajo la pluma de Madame Guyon, la novia del *Cantar* adopta, sin embargo, caracteres inquietantes, ya que se trata de una novia "que yacía muerta".

Cuando detallaba la unión de esta "novia aniquilada" con su "prometido en la muerte",[20] su interpretación provocaba el rechazo de las autoridades eclesiásticas de su época y de no pocos de sus lectores contemporáneos. Guyon, en su defensa, escribía: "Todas las gracias del cristianismo brotan de esta muerte del yo".[21] Para Guyon, el pleno gozo de Dios en esta vida sólo era posible a través de una muerte espiritual excruciante. *Aniquilación (anéantissement)* era un término que empleaba repetidamente. Como ella misma explicaba en el proceso en el que el "yo" era aniquilado, la primera cosa que debía morir era la percepción del propio yo. Había que cesar de discernir o reconocer cualquier cosa que no fuera Dios. Paradójicamente, y como he señalado ya, ello sólo era posible desde la defensa de la autonomía irreductible de la propia experiencia, aunque cabría preguntarse qué experiencia era ésta que consideraba que la aniquilación, en primer lugar, era de la conciencia de sí, de manera que se perdiera el sentimiento y el conocimiento de uno mismo; y qué ciencia era ésta que pretendía dilucidar el alcance de semejante experiencia.

Madame Guyon daba un paso más. No sólo era necesario que el alma —simbolizada aquí en la amada del *Cantar*— cesara de contemplarse a sí misma, sino que

---

20 La novia, según San Bernardo, es la Iglesia. Según San Juan de la Cruz, es el alma. Madame Guyon comparte esta última perspectiva que proviene de Orígenes. Madame Guyon, *Commentary on the Song of Songs: Song of the Bride,* New Kensington, Whitaker House, 2002, p. 170.

21 Ibid, p. 54.

debía también cesar de percatarse del mismo acto de percibir. La autorreflexión era así aniquilada, de modo que si al principio el alma no podía decir "me contemplo a mí misma", tampoco podía decir "contemplo que contemplo". Finalmente era necesario un último sacrificio. Pese al camino andado, el alma se percataba dolorosamente de su incapacidad final para desprenderse del todo de sí misma y era sólo al desesperar de sí misma cuando sacrificaba el último resquicio de confianza en sí y se arrojaba a Dios en lo que Guyon llamaba "la renuncia final". Ella misma escribía: "Cuanto más desesperes de ti mismo más confiarás en Dios".[22] Al romper este último apoyo en sí a través de la desesperación, el alma podía unirse a Dios. Una unión en la que no llevaba nada de ella misma, porque ella misma era nada y Dios se había convertido en todo. La aniquilación era entonces no tanto la destrucción violenta del componente humano como una rendición absoluta, un abandono total en el que la guía y el control provenían de Otro. Guyon lo llamaba "muerte", pero añadía que había que morir si se quería resucitar. Esta "muerte" era finalmente comprendida como receptividad radical.

Las tensiones que observamos en esta "ciencia" o "experiencia" de los santos, en las que las nociones mismas de "ciencia" "experiencia", "sujeto" u "objeto" quedan deconstruídas, son aún más patentes en la autobiografía de Madame Guyon. Efectivamente, hay en ella tres niveles narrativos que dan pie a tres diferentes representaciones del yo. En el primero, Guyon es el objeto de su narrativa y relata las experiencias que tiene sin saber cuál es su significado; en el segundo, es la narradora que puede comprender e interpretar estas experiencias para edificación de otros y gloria de Dios; en el tercero, es Dios mismo quien quiere esta autobiografía y quien se sirve de la mano de Guyon.

Ello da pie a numerosas representaciones de sí: como objeto de intervención divina, Guyon narra las experiencias extraordinarias que le acontecen. Como sujeto, especula sobre estas mismas experiencias y recuerda al escéptico lector que nada es extraordinario para Dios, que otros vivieron sucesos semejantes y que es ella misma la primera en no otorgarles una importancia desmedida. De la misma manera, cuando como narradora-intérprete es acusada de tomarse demasiadas libertades con el dogma y la ortodoxia, siempre puede alegar que no es una mujer ignorante y escasa de recursos quien escribe, sino Dios a través de su mano y que no es ni su culpa ni la de Dios que el dogma de los hombres no esté de acuerdo con la ley de Dios.[23]

22 *Ibid.*, p. 122.

23 Cfr. Georges Gursdorf, "De l´autobiographie initiatique à l´autobiographie genre littéraire", *Revue d´Histoire Littéraire de la France*, 6, 1975, pp. 957-1002.

En su autobiografía, la infancia es percibida como el periodo en que el destino individual se forja situando a la familia como el lugar donde se origina su sino personal. En su escrito, la madre de Guyon es identificada como el origen de un destino vinculado al sufrimiento: "Nací prematura. Mi madre estaba tan asustada que me dio a luz en el octavo mes de gestación. Fue un milagro que sobreviviera [...] tan pronto se me dio la vida, tan pronto estuve a punto de perderla".[24] Como en las narrativas de infancia tradicionalmente religiosas, Guyon atribuye su supervivencia a la voluntad paternal de Dios pero asimismo no deja de señalar que es su familia —y en particular su madre— la causante de un destino de enfermedad y sufrimiento que la hará abrazar la vía de la mística negativa: "Mi madre, a quien no le gustaban las niñas, me descuidó y me dejó abandonada al cuidado de otras mujeres que asimismo me descuidaron".[25] Este énfasis da lugar a un discurso que Marie Florine Bruneau llama "protopolítico" y que contradice su discurso místico.[26] El recuento inicial de su nacimiento prematuro da paso a una narrativa de abuso infantil cuya evidencia es la marcada preferencia de la madre por el hijo varón. Guyon se desplaza entonces de su historia personal a una reflexión de carácter moral y universal acerca de las madres como fuente de injusticia social cuando no aman a sus hijas y prefieren a sus hijos: "No puedo no dejar de señalar una falta cometida por las madres quienes bajo el pretexto de la devoción o la ocupación se rehúsan a tener a sus hijas junto a ellas [...] no puedo dejar de condenar las preferencias injustas entre un niño y otro, que crean la división y la pérdida en la familia".[27]

Guyon no se percibe como un caso único, sino como parte de una categoría de individuos injustamente tratados. Percibe el abandono de las madres hacia sus hijas y la preferencia por los hijos como un problema social que daba forma a la vida de las mujeres. Esta percepción de la injusticia y de su origen en la organización familiar contradice un discurso místico de acuerdo al cual todo acaece por designio divino, aunque éste, a menudo, sea misterioso. La admonición de Guyon a las madres la conduce a una visión utópica de relaciones sociales pacíficas y ordenadas. Si se produjera un cambio, si las madres amaran a sus hijas tanto como a sus hijos, la realidad se transformaría.

---

24 Madame Guyon, *op. cit.*, p. 8.

25 *Ibid*, p. 11.

26 Marie Florine Bruneau, *op. cit.*, pp. 212-213.

27 Madame Guyon, *op. cit.*, p. 13.

> Ya no habría malas madres ni malas hijas, porque las hijas se convertirían en madres y criarían a su descendencia como ellas han sido criadas; mientras que si la preferencia injusta prevalece la envidia y un odio secreto comienzan a permear los corazones [...] Si amáramos igual al niño y la niña no sería necesario forzar a ésta a entrar en el convento, sacrificar a una para criar a los otros. De ahí proviene el desorden de la religión de la ausencia en los claustros de la verdadera vocación.[28]

Guyon, como mujer concreta, identifica la injustica social cometida contra las mujeres, como grupo, y propone un camino para transformarla. Este escenario de destino personal, basado en la familia y la realidad social ancla el destino del individuo en la estructura familiar y social y expulsa la escatología inherente al discurso místico. Parece que Guyon, antes que Rousseau, en el contexto de la lengua francesa, cree que las minucias de la infancia y los detalles nimios y privados explican toda una vida.

No obstante, el potencial radical del discurso protopolítico que encontramos en la autobiografía de Guyon se queda irremisiblemente corto. En primer lugar, no rastrea las razones por las cuales las madres odiarían a sus hijas e incluso a ellas mismas. En segundo lugar, no reconoce la autoridad patriarcal detrás del desprecio de las mujeres hacia su mismo sexo. Este fallo quizá explique por qué Madame Guyon repitió con su propia hija lo que ella misma había criticado.

Su autobiografía abre además una nueva vía hacia la especulación. En su texto hay una tensión entre el proyecto humanista y moderno de inscribir el yo en la historia, de enfatizar el deseo de reforma social, y el anhelo antihumanista de apuntar a la naturaleza ilusoria del yo a través del vaciamiento del sujeto que hemos descrito en su tratamiento del *Cantar de los cantares*. Puede incluso sorprender del hecho de que Madame Guyon escribiese una autobiografía y utilizase las diferentes representaciones de sí que tuvo a su alcance. Es precisamente la diversidad de estas representaciones la que socava el proyecto autobiográfico y la noción misma de representación del yo, como si su plétora apuntara a la multiplicidad e inestabilidad de la identidad y a la revelación de que cuando se dice todo, en realidad nada queda dicho. En coherencia con este desmantelamiento del yo, la autobiografía de Guyon se cierra con una meditación sobre la nada de la autorepresentación.

En la última parte de su autobiografía —intitulada "Historias de cautividad", que ella misma destinó a amigos y discípulos y no quiso que fuera publi-

28 Ibid., p. 16.

cada ni siquiera tras su muerte, encontrada y publicada recientemente por Marie-Louise Gondal—, Guyon abandona los géneros utilizados con anterioridad. Escrita entre 1709 y 1711, seis años y medio después de su liberación de la Bastilla, en las primeras páginas describe su estado mental tras su encarcelación y nueva vida: "Aquí, no hay clamor, ni dolor, ni sufrimiento, ni placer, ni incertidumbre [...]. Voy sin ir, sin meta, sin saber si voy, no tengo ni confianza ni desconfianza en una palabra, nada, nada, nada".[29] En este punto, el significado de su autobiografía parece disolverse: "Si mi vida no hubiera sido escrita ahora correría el riesgo de no escribirse nunca".[30] Y sin embargo, añade: "No obstante la escribiría ante el menor pretexto porque no sabría lo que quiero decir".[31] ¿Significa esto que en una existencia desprovista de inteligibilidad la repetición se convierte no en la marca de lo significativo sino de lo absurdo? Los designios de Dios son para Madame Guyon paradójicos y ya no le es posible discernir una cosa de la otra. Así permanece segura de que tiene una misión, pero ignora si la ha llevado o no a cabo; ignora igualmente el sentido de su propia vida: "Lo que he dicho o escrito ya pasó; no lo recuerdo. Es como si otra persona lo hubiera experimentado. No soy capaz de desear justificarme ante los demás, tampoco soy capaz de buscar su estima. Si Dios quiere para mí una u otra cosa, Él hará lo que desee, a mí no me preocupa. Si Él es glorificado a través de mi absoluta destrucción o a través del restablecimiento de mi honor, para mí es exactamente lo mismo".[32]

Dios ya no es, como en el caso de Agustín de Hipona, garante de identidad, sino la ocasión de su disolución, como en la mística de inspiración dionisiana. A este respecto, Guyon no es, por lo menos en cierto sentido, moderna. Es más bien premoderna o incluso postmoderna, en el mismo sentido en que lo son pensadores como Foucault, Derrida o Lacan, quienes han puesto de relieve la necesidad de cuestionar el sujeto y sus identidades. Escribe éste último:

> Hay o al menos hubo un determinado número de personas sensatas que se dieron cuenta de que [...] el colmo del amor a Dios debía ser decirle [...] "si es tu voluntad condéname", es decir, exactamente lo contrario a la aspiración

29 Madame Guyon, *Récits de captivité: Inédit*, Grenoble, ed. Marie-Louise Gondal, Jerôme Millon, 1992, p. 176.

30 *Idem.*

31 *Idem.*

32 *Idem.*

> moral del supremo Bien. A pesar de todo, esto quiere decir algo: el cuestionamiento del ideal de la salvación justamente en nombre del amor al Otro. A partir de este momento entramos en [...] ¿en el campo de qué? en el campo de lo que quizá debería ser el amor si eso tuviera el menor sentido. Sólo que es a partir de ese momento en el que esto se vuelve absolutamente insensato y esto es lo interesante: es darse cuenta de que cuando se ha entrado en un atolladero, cuando se llega al fin es el fin.[33]

Bibliografía

Brémond, Henri, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France,* t. XI, París, Bloud, 1933.

Bruneau, Marie-Florine, *Women Mystics Confront the Modern World: Marie de l´Incarnation (1599-1672) and Madame Guyon (1648-1717),* Albany, State University of New York Press, 1998.

De Certeau, Michel, *La fábula mística. Siglos XVI-XVII,* trad. de Jorge López Moctezuma, México, uia, 1993.

Dosse, François, *Michel de Certeau: El caminante herido,* trad. de Claudia Mascarua, México, uia, 2003.

Fénelon, François de Salignac de la Mothe, *Correspondance,* t. II, ed. de Jean Orcibal, París, Klincksieck, 1972.

Gondal, Marie-Louise, *Madame Guyon 1648-1717: Un nouveau visage,* París, Beauchesne, 1989.

Guyon, Madame, *Récits de captivité: Inédit, Grenoble, ed. Marie-Louise Gondal, Jerôme Millon, 1992.*

——, *La vie de Mme. J.M.B de la Mothe Guyon écrite par elle-même,* t. I y II, Réplica de la edición de 1791, París, Les Libraires Associus, 2001.

——, *Commentary on the Song of Songs: Song of the Bride,* New Kensington, Whitaker House, 2002.

Gursdorf, Georges, *Dieu, La nature, l´homme au siècle des Lumières,* París, Payot, 1972.

——, "De l'autobiographie initiatique à l´autobiographie genre littéraire", *Revue d´Histoire Littéraire de la France,* 6, 1975, pp. 957-1002.

33 Citado en Jacques Le Brun, *op. cit,* pp. 417-418.

Le Brun, Jacques, *El amor puro de Platón a Lacán*, trad. de Silvio Mattoni, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2004.

Mallet-Joris, Françoise, *Jeanne Guyon*, París, Flammarion, 1978.

Rops, Henri Daniel, "The Quietist affair", *Thought,* vol. 32, Nueva York, Fordham University Press, 1957-1958, pp. 485-515, disponible en: http://www.catholic-culture.org/culture/library/.

LA PREGUNTA COMO PARTE DEL DIÁLOGO FILOSÓFICO. LA CORRESPONDENCIA DE ELIZABETH DE BOHEMIA

Javier Luna Leal
Facultad de Filosofía y Letras-UNAM
javlulf@hotmail.com

Explorar el mundo es preguntar y preguntarnos acerca de él. La naturaleza de la pregunta es transgresora, impele a quien la formula a ir más allá de lo dado, de aquello que se presenta como la evidencia inmediata. Preguntar nos hace salir de nosotros mismos, de nuestros juicios ya formados; las preguntas nos hacen abrirnos a nuevas experiencias del mundo, nos acercan a otros y nos exigen intentar comprender las ideas de los demás y, a la vez, replantearnos las propias. Para quien desea comprender sus propias ideas, pocas cosas hay más eficaces que conseguir un buen interlocutor que le haga las preguntas correctas.

La joven Elizabeth de Bohemia fue uno de esos interlocutores que consiguen hacer preguntas, al mismo tiempo, incisivas y creativas. Elizabeth, o Isabel, fue la hija mayor de Federico V del Palatinado y de Elizabeth Estuardo. La historia familiar fue trágica, Elizabeth nació el 26 de diciembre de 1618, el mismo año que su padre fue llamado por los nobles de Bohemia, de mayoría protestante, para convertirse en rey y deponer al católico Fernando II. Federico V, calvinista y

defensor de la causa protestante en Alemania, aceptó la corona de Bohemia, lo que a la postre sería causa de su ruina y la causa de que ahora se le conozca como el "Rey de un invierno", pues tras su derrota en la batalla de Montaña Blanca, el 8 de noviembre de 1620, perdió tanto Bohemia como el Palatinado.

La familia de Federico V tuvo que marchar al exilio después de eso. Isabel vivió seis años junto a su abuela en la corte de su tío político, Jorge Guillermo de Brademburgo, en Berlín. Ahí su tía Catalina infundió en la joven una marcada piedad calvinista.[1] Tiempo después, Isabel marchó a Holanda para reencontrarse con sus padres en la corte de los príncipes de Orange en Leiden. La niñez de Isabel pasó entre las tristes noticias de la Guerra de los Treinta Años y las intrigas diplomáticas de ambos bandos, mientras sus padres intentaban recuperar sus posesiones. Isabel fue una niña despierta e inteligente; su educación incluyó clases de música, danza y arte, y llegó a hablar con cierta fluidez el latín, italiano, español, holandés, inglés, francés, además de su natal alemán.[2] La joven se interesó por el griego y la filosofía natural, motivo por el cual sus parientes le apodaron "la Greca".[3]

Dentro de la formación clásica de Isabel destaca su gusto por *De Vita Beata* de Séneca, lectura que refleja bien su carácter y sus inclinaciones contemplativas, que incluso algunos califican de místicas.[4] Además de Séneca, Isabel leyó a Epicuro, Aristóteles y conoció tanto a Zenón como a Platón. La lectura de Epicuro, en especial, la hace desde una clave marcadamente cristiana y combinándola con el estoicismo de Séneca; gracias a esa peculiar mezcla, Isabel interpretó la filosofía en general como la búsqueda de la satisfacción y el placer de la mente en el Sumo Bien que es Dios.[5]

El interés de la joven Isabel por los temas filosóficos la llevó a realizar una entusiasta lectura de las obras de Descartes. Por mediación de Alfons Pollot, sir-

---

1 Las convicciones calvinistas de la princesa le hicieron rechazar un provechoso arreglo matrimonial con el rey de Polonia Ladislaus IV, ya que le exigían convertirse al catolicismo. Sin embargo, debido a su propia formación y a sus contactos epistolares, la religiosidad de la princesa se acercaría, en años posteriores, a posiciones tolerantes de los cuáqueros. Al respecto, ver: Sünne Juterczenka, *Über Gott und die Welt: Endzeitvisionen, Reformdebatten und die europäische Quäkermission in der Frühen Neuzeit*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, p. 140.

2 *Idem*.

3 Margaret Atherton, *Women philosophers of the early modern period,* Indianapolis, Hackett, 1994, p. 9.

4 Maria Webb, *The Fells of Swarthmoor Hall and their friends*, Londres, Alfred W. Bennett, 1865.

5 Elisabeth Godfrey, *A sister of prince Rupert: Elizabeth Princess Palatine and Abbess of Herford*, Londres, John Lane, p. 173.

viente de la casa de Orange y amigo de Descartes, entró en contacto directo con el filósofo francés, que en esos años vivía también en Holanda. Fruto de la relación entre estos dos personajes, Descartes y la princesa, son las cartas de las que hablaré en este ensayo.

Las cartas filosóficas

La correspondencia de Isabel de Bohemia con el filósofo francés forma parte de una tradición consolidada en el siglo XVII que proviene del Renacimiento. Los sabios y eruditos tenían por costumbre cartearse para comunicar las últimas noticias y descubrimientos, para pedir aclaraciones sobre disputas teológicas y filosóficas, y también para molestarse mutuamente. Dentro de esa correspondencia, una parte estaba destinada a poderosos protectores. A estos mecenas, entre los cuales estaban mujeres influyentes, les dedicaban escritos o buscaban mostrarles su valía para ganarse las simpatías y patrocinios.

La carta en la que Galileo intenta persuadir a la gran duquesa Cristina de Lorena de que no existe conflicto entre el heliocentrismo y la Biblia ilustra bien esta tradición. Aunque convendría matizar que dicha correspondencia, más que un diálogo, es un discurso donde el pretendiente busca mostrar sus dotes intelectuales y, al mismo tiempo, no parecer pedante sino servicial. En otros casos, como la correspondencia de Euler a la princesa Charlotte, sobrina del rey de Prusia, la relación es absolutamente de tipo educativo, no hay intercambio de ideas y las cartas funcionan sobretodo como un libro de texto.

Las cartas intercambiadas entre Descartes y la princesa Isabel se alejan de estos modos, en buena medida, por causa de la princesa de Bohemia, quien a pesar del tono condescendiente que utiliza Descartes en varias ocasiones, insiste en reafirmar sus preguntas y objeciones en busca de una respuesta clara y bien fundamentada. Ahora bien, no debemos olvidar que, a diferencia de cierta forma pública de otra correspondencia filosófica, estamos ante una serie de documentos privados, lo cual era una pretensión de la princesa Isabel.[6] Esto nos obliga a tener

6 Esto queda claro desde la carta del 16 de mayo de 1643, en la que Isabel pide a Descartes que sus preguntas y dudas queden resguardadas por el "juramento de Hipócrates". A la muerte de Descartes, la princesa se negó a publicar sus cartas al francés, y únicamente fueron publicadas las que Descartes le envió a ella. No fue sino hasta el siglo XIX cuando se encontraron las cartas de la princesa en una biblioteca y fueron conocidas públicamente, según Jacqueline Broad, *Women philosophers of the Seventeenth Century*, Dordrecht, Springer, 2007, p. 16

especial cuidado al interpretar la actitud de la princesa, las dudas que expone en sus escritos son de carácter personal. Estamos, en suma, ante una búsqueda individual y no ante un activismo social.

La conducción del diálogo a través de la duda

La correspondencia de Isabel con Descartes constituye un documento filosófico de gran importancia. No obstante, los comentadores se han centrado en las respuestas del filósofo francés, examinando la correspondencia más como un monólogo que como un auténtico diálogo. Considero esta actitud errada, ya que las cartas nos muestran que la princesa de Bohemia no actuó como un maravillado discípulo frente a su sabio preceptor. Por el contrario, con suma habilidad y elaboradas preguntas sobre los puntos más oscuros de la filosofía cartesiana, la princesa fue tejiendo una serie de objeciones que obligaron a Descartes a reexaminar su propia filosofía. En suma, las preguntas de Isabel de Bohemia construyen y conducen el diálogo entre ambos personajes.

En su carta del 16 de mayo de 1643, Isabel, después de haber leído *Las Meditaciones,* se centra en el punto crítico de la filosofía cartesiana, su dualismo sustancial. La joven princesa pregunta: "De qué forma puede el alma del hombre determinar a los espíritus del cuerpo para que realicen los actos voluntarios, siendo así que no es el alma sino substancial pensante".[7] Pero esta pregunta no es un dicho al aire, sino que va acompañada de una argumentación. Isabel continúa: "Pues parece como si toda determinación de movimiento procediera de la pulsión del objeto movido, a tenor de la forma en que lo impulsa aquello que lo mueve, o dependiera de la calidad y forma de la superficie del objeto. Requiriendo contacto las dos primeras condiciones, y extensión, la tercera de ellas".[8]

Es evidente que la frase clave en estos fragmentos es: "de qué forma" *[comment]*, es decir, el modo específico en que ocurre la acción bajo las circunstancias determinadas que el autor de las *Meditaciones* había propuesto. La pregunta que comienza como una aclaración, unida al argumento que da cuenta de la necesidad de esa aclaración, refleja el proceso de lectura de la autora. La pregunta expone la forma en que Isabel lee a Descartes, y la habilidad de su cuestionamiento está en

7 Rene Descartes, *Correspondencia con Isabel de Bohemia,* trad. de María Teresa Gallego Urrutia, Barcelona, Alba Editorial, 1999, pp. 25 y 26.

8 *Ibid.,* p. 26.

que lo formula desde las mismas premisas que el autor francés había admitido como verdaderas.

La respuesta de Descartes [21 de mayo] comienza por admitir que en las *Meditaciones* se ha puesto énfasis en la distinción entre el alma y el cuerpo, y no en su unión. Este último punto no sólo no ha sido aclarado, sino que es central para la propuesta cartesiana. "Pues, hay dos facultades en el alma humana de las cuales depende todo el conocimiento que podemos tener de su naturaleza, de las cuales una es que el alma piensa, la otra, que, por estar unida al cuerpo, puede actuar y padecer con él."[9]

Para responder, Descartes apela a que no debe hacerse análogo el problema de cómo el alma mueve el cuerpo, a cómo los cuerpos se mueven entre sí. Es decir, comienza por responder al argumento de Isabel; dice Descartes: "Creo, en consecuencia, que confundimos en este caso la noción de fuerza con la que actúa el alma en los cuerpos con esa otra con la que el cuerpo incide en otro; y que hemos atribuido ambas no al alma, pues aún no la conocíamos, sino a diversas cualidades de los cuerpos".[10] Sin embargo, lejos de armar nuevas categorías para explicar la difícil cuestión, Descartes apela al argumento de que el alma mueve al cuerpo, de la misma forma que el peso mueve a la materia hacia el centro de la tierra. Esta acción a distancia, dice el francés, "nos ha sido dada para concebir la forma en que el alma mueve el cuerpo".[11]

La respuesta no fue satisfactoria para la princesa Isabel, "al no conseguir comprender la idea de que debemos percatarnos de cómo el alma (inmaterial y carente de extensión) puede mover el cuerpo atendiendo a esa otra idea vuestra, anterior, referida a la gravedad".[12] Y contraargumenta:

> No alcanzo a entender por qué la idea de esta potencia debe persuadirnos de que algo inmaterial pueda mover un cuerpo y de que la demostración de una verdad contraria nos confirmaría en la opinión de que es imposible, sobre todo porque esa idea (que no puede aspirar a la misma perfección y realidad objetiva que la de Dios) puede ser fruto fingido del desconocimiento de qué es lo que impulsa en realidad esos cuerpos hacia el centro de la Tierra.[13]

9 *Ibid.,* p. 27.

10 *Ibid.,* pp. 29 y 30.

11 *Ibid.,* p. 30.

12 *Ibid.,* pp. 32 y 33.

13 *Ibid.,* p. 33.

La pregunta de Isabel de Bohemia es un claro "porqué", es decir, no está pidiendo una aclaración de un modo particular, sino una razón que sustente una afirmación que parece no tener fundamento. La pregunta perfila ya una objeción, en este caso un argumento hipotético que de ser válido, automáticamente no sólo invalidaría la posición de su interlocutor, sino que llevaría la discusión hacia un nuevo terreno. Dicho argumento es para Isabel la posibilidad de que el alma fuera en sí misma material: "Y confieso que me sería más fácil otorgar al alma materia y extensión que concederle a un ser inmaterial la capacidad de mover un cuerpo y de que éste lo mueva a él".[14]

Isabel no se detiene a dar cuenta de las implicaciones de su hipótesis, sino que de inmediato la anuda con otro problema, el del modo en que el cuerpo afecta al alma, tal como la evidencia empírica nos muestra. Ya que si el alma es sólo pensamiento, y el pensamiento es el alma, es claro que las afecciones corporales y los trastornos del estado de ánimo repercuten, y no en poco grado, con la capacidad de razonar.

La respuesta de Descartes evade la hipótesis, negándose a discutirla siquiera. En su lugar, divide las nociones entre aquéllas en las que repara quien no tiene el hábito de ejercitar el intelecto y aquéllas en que repara el filósofo. Para el francés, el vulgo ve claramente que el alma está unida al cuerpo, pero no nota sus diferencias; mientras que el sabio corre el peligro de notar exclusivamente las diferencias y "descuidar" la unión. La salida de Descartes consiste en hacer de la unión alma-cuerpo un axioma, algo evidente por los sentidos y la imaginación. Admite Descartes que la comparación del alma con el peso no es exacta, pero afirma: "no me preocupó que esa comparación cojease por no ser dichas cualidades reales, que es como las imaginamos, al creer que Vuestra Alteza estaba ya persuadida por completo de que el alma es una sustancia distinta del cuerpo".[15]

Claramente, la respuesta anterior no responde a la pregunta planteada. Antes bien, reprende a la alumna por no estar tan avanzada como debería estar. Así, un párrafo más adelante, Descartes deja en libertad a la princesa de atribuir materia al alma:

> Pero, puesto que Vuestra Alteza comenta que, no siendo el alma material, es más fácil atribuirle materia y extensión que capacidad para mover el cuerpo y que éste la mueva, le ruego que tenga a bien otorgar al alma sin reparos la materia y la extensión dichas, pues concebirla unida al cuerpo no es sino eso. Y tras haberlo concedido con claridad

14 *Idem.*

15 *Ibid.,* p. 38.

> y haberlo sentido en su fuero interno, le será fácil pensar que esa materia que ha atribuido al pensamiento no constituye el pensamiento en sí.[16]

Y recalca que una vez hecho esto, encontrará por ella misma la evidencia de que la materia no es el pensamiento mismo. Descartes no profundiza en ese complicado problema, en cambio se toma el tiempo para dedicar a la princesa saludables consejos para prevenirla de un exceso de cuestiones metafísicas:

> Creo también que sería muy perjudicial tener el entendimiento ocupado en esa meditación con excesiva frecuencia, puesto que, en tal caso, no podría dedicarse de forma adecuada a las funciones de la imaginación y los sentidos. Opino, pues, que lo más aconsejable es contentarse con conservar en la memoria y en las creencias las conclusiones anteriormente aceptadas y dedicar luego el tiempo restante al estudio y a los pensamientos en los que, junto con el entendimiento, intervienen la imaginación y los sentidos.[17]

Y como muestra de un saludable equilibrio en el pensar, Descartes obsequia a la princesa con la siguiente confesión personal para ilustrarla de cómo llegó a conformar su filosofía:

> Y puedo decir, sin faltar en absoluto a la verdad, que la norma principal a que me he atenido siempre en mis estudios y me ha resultado de mayor utilidad, a lo que creo, para adquirir algunos conocimientos, ha sido la de no dedicar a diario sino muy pocas a los pensamientos que mantienen ocupan la imaginación, y poquísimas horas al año a los que sólo mantienen ocupado el entendimiento, empleando todo el tiempo sobrante en dar suelta a los sentidos y descanso a la mente.[18]

La confianza y amistad en última instancia

Podemos imaginar que dicha pieza de retórica causó cuando menos irritación en la curiosa princesa, ya que en su carta de respuesta [1 de julio de 1643] comienza

16 *Idem.*

17 *Ibid.,* pp. 38 y 39.

18 *Ibid.,* pp. 36 y 37.

por disculparse de "tantas incomodidades" para, acto seguido, reiterar sus argumentos previos que han quedado sin respuesta. La princesa aclara que es perfectamente consciente de que existe evidencia empírica de la unión del alma (pensamiento) y el cuerpo, pero también dice que dicha evidencia "no me instruye (como tampoco lo hacen el entendimiento y la imaginación) acerca de la forma en que lo hace [...]. No me disculpo de confundir, lo mismo que el vulgo, la noción del alma con la del cuerpo; pero no por ello salgo de la primera duda".[19] Como bien señala la princesa, aunque dicha idea no sea aceptada por completo, tampoco es algo que repugna a la razón.

Sin embargo, la carta termina con una confesión muy personal de la princesa, afirmando que la filosofía de Descartes le impidió ser escéptica. Si bien dicha confesión no es aparatosa, es evidente que para Isabel era importante agradecer el don de creer en algo en medio de su inestable vida. El asunto de la unión alma-cuerpo nunca le fue respondido, pero eso no impidió que siguiera el contacto epistolar. La confesión, y aquí aventuro una hipótesis que no es posible responder, fue un acto de confianza en la sinceridad de su interlocutor para establecer un diálogo auténtico entre iguales, es decir, entre amigos.

Las cartas de Isabel con Descartes pasaron por varios temas, incluyendo las matemáticas y los asuntos de Estado, pero son más conocidas por los temas morales. La depresión que sufrió buena parte de su vida la princesa sirvió como punto de inicio a una reflexión conjunta sobre la felicidad y los medios que la filosofía nos enseña para adquirirla. Para ello, el filósofo francés propone la lectura conjunta del libro de Séneca *De vita beata,* y propocia el intercambio entre puntos de vista.

A modo de conclusión, podemos decir que esta colaboración llevó a Descartes a escribir *Las pasiones del alma*, el breve tratado que contiene los esbozos de la moral cartesiana y que claramente es un producto de la correspondencia y del trabajo conjunto; pero me parece que las lecciones de argumentación de las cartas de Isabel de Bohemia son más importantes que dicho texto; en ellas, uno de los aspectos cruciales fue la sinceridad intelectual de la joven Isabel para mantener la validez de sus cuestionamientos, sin dejarse intimidar ni menospreciar por su interlocutor. Un ejemplo de cómo construir la filosofía desde la duda y el diálogo.

19 Ibid., p. 27.

Bibliografía

Atherton, Margaret (ed.), *Women Philosophers of the Early Modern Period,* Indianapolis, Hackett, 1994.

Descartes, René, *Correspondencia con Isabel de Bohemia,* trad. de María Teresa Gallego Urrutia, Barcelona, Alba Editorial, 1999.

Godfrey, Elizabeth, *A Sister of Prince Rupert: Elizabeth Princess Palatine and Abbess of Herford*, Londres, John Lane, 1909.

Jacqueline Broad, *Women philosophers of the Seventeenth Century,* Nueva York, Cambridge University Press, 2007.

Juterczenka, Sünne, *Über Gott und die Welt: Endzeitvisionen, Reformdebatten und die europäische Quäkermission in der Frühen Neuzeit,* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.

Webb, Maria, *The Fells of Swarthmoor Hall and Their Friends*, Londres, Alfred W. Bennett, 1865.

MARGARET CAVENDISH Y SUS CRÍTICAS OBSERVACIONES A LA FILOSOFÍA EXPERIMENTAL

Zuraya Monroy Nasr[1]
Facultad de Psicología-UNAM
zuraya@unam.mx

Me aproximo en este trabajo a una parte de la obra de la filósofa inglesa Margaret Cavendish (c. 1623-1673)[2] desde una perspectiva interesada en difundir las aportaciones de autoras del siglo XVII a la filosofía e historia de la ciencia. Es importante mencionar que hay una tradicional condescendencia con respecto a las contribuciones de las mujeres en el arte, la ciencia y también en la filosofía. Contrariamente a la exaltación pretendida, esto lleva a desestimar la magnitud real de las contribuciones.

Tal vez sorprenda a algunos saber que, en el siglo XVII europeo, muchas mujeres publicaban trabajos filosóficos. Éstos eran traducidos y también discutidos en

1 Este trabajo ha sido posible gracias al apoyo del proyecto de investigación *Instrumentos científicos históricos, cognición y enseñanza de la ciencia* [DGAPA-PAPIIT IN 401809], con sede en la Facultad de Psicología, UNAM, del cual la autora es responsable.

2 Margaret Cavendish, *Observations upon Experimental Philosophy*, edición y estudio introductorio de Eileen O'Neill, Cambridge, Cambridge University Press, 2001 (Cambridge Texts in the History of Philosophy).

publicaciones especializadas.[3] De esta forma, sabemos que no era extraño que una mujer publicara. No obstante, lo que no era común es que una mujer publicara libros completos sobre filosofía natural. Margaret Cavendish publicó una media docena de libros en esta área.

Dedicaré, pues, esta presentación, a la crítica que M. Cavendish emprende contra los trabajos de reconocidos filósofos experimentales mecanicistas. Esta filósofa de la naturaleza, en un medio muy favorable al mecanicismo y la experimentación, se atrevió a ir contracorriente. No dudó en poner en entredicho las bases ontológicas y los supuestos epistémicos de la filosofía experimental. Hemos de señalar también que, en su momento, no fueron atendidas sus críticas ni sus aportaciones. Aún hoy no es una filósofa muy conocida fuera del mundo anglosajón. Empero, en la física contemporánea han reaparecido, prácticamente inadvertidas, algunas concepciones antimecanicistas que la evocan. Esto nos muestra la vigencia de su pensamiento filosófico y la necesidad de apreciarlo en su justa dimensión.

Presentando a la filósofa

Margaret Lucas nació en Inglaterra alrededor de 1623. Fue una niña tímida y la muerte de su padre, un rico terrateniente, dejó a la familia en una difícil situación económica. Pese a ello, aprendió a leer y a escribir. Como las mujeres de su clase, también aprendió canto, danza y música, pero careció de cualquier formación filosófica formal.

A los 20 años entró como dama de honor al servicio de la reina consorte Henrietta María. Poco antes, en 1642 se había iniciado en Inglaterra una guerra civil producto del movimiento insurgente contra el rey Carlos I. En 1645, Margaret acompañó a la reina en su exilio. Ahí conoció a William Cavendish, Marqués de Newcastle, quien esperaba a la reina en París.[4] Entre 1645 y 1648, Margaret Cavendish convivió en la misma ciudad con el grupo de filósofos ingleses exiliados conocido

3 Cfr. Mary Ellen Waithe (ed.), *A History of Women Philosophers*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1987-1995, y Eileen O'Neill, "Disappearing Ink: Early Modern Women Philosophers and their Fate in History", en Janet Kournay (ed.), *Philosophy in a Feminist Voice,* Princeton, Princeton University Press, 1998, citadas por Eileen O'Neill en *op. cit.,* p. xi.

4 William Cavendish, muchos años mayor que ella, había sido derrotado militarmente en Inglaterra y había abandonado su país desde 1644.

como el "Círculo Newcastle".[5] Estos filósofos, amigos de su esposo, habían partido también por la persecución política que les acarreaba la derrota de su rey (quien finalmente fue ejecutado en Londres en 1649). El círculo británico incluía a Walter Charleton, Kenelm Digby y a Thomas Hobbes. Este último mantuvo estrecho contacto con los franceses Pierre Gassendi, Marin Mersenne y René Descartes. Todos ellos tenían en común una concepción mecanicista de la naturaleza, aunque sostenían divergencias al respecto.

Margaret Cavendish compensó la ausencia de una formación filosófica formal estudiando a fondo a los filósofos antiguos, así como a contemporáneos suyos como Descartes, Hobbes, Henry More y Van Helmont.[6] Si bien el medio intelectual que rodeaba a los Newcastle le era favorable, Margaret no se benefició del contacto personal y directo con los filósofos que su esposo frecuentaba. Su trato con Descartes, por ejemplo, fue nulo; y con Hobbes, mínimo. Al parecer, Cavendish no superó su enorme timidez en el trato social.

No obstante, con el paso de los años, Margaret fue considerada una mujer extravagante, en parte por su forma de vestir y actuar, pero, sobre todo, por su producción intelectual (i. e. su poesía al estilo de Lucrecio, que versa sobre átomos, el vacío, las estrellas). Por ello, sus contemporáneos la apodaron *Mad Madge*.

Margaret Cavendish ansiaba el reconocimiento de su obra en filosofía natural. Los miembros de la Royal Society of London for Improving Natural Knowledge discutieron mucho y finalmente la invitaron a visitar, que no a pertenecer, a tan prestigiada institución. Fue la primera mujer en hacerlo y presenció, en mayo de 1667, varios experimentos realizados por Robert Boyle y Robert Hooke.

M. Cavendish y sus críticas observaciones

Enmarco la obra de M. Cavendish en un periodo de elaboraciones filosóficas en transición. Para la segunda mitad del siglo XVII, la filosofía natural, experimental y mecanicista, que hoy llamamos ciencia moderna, había surgido con fuerza. Los

5 Cfr. O'Neill, *op. cit.*, p. xiii y la "Introduction" de Robert Hugh Kargon en W. Charleton, *Physiologia Epicuro-Gasendo-Charltoniana,* Nueva York y Londres, The Johns Hopkins University, Johnson Reprint Corporation, 1966 (The Sources of Science, 31).

6 Henry More (1614-1687), filósofo inglés neoplatónico, consideraba que existen fenómenos naturales que no pueden explicarse mecánicamente y recurrió a la noción de "espíritu de la naturaleza" para darles explicación. Johannes Baptista Van Helmont, nacido en Flandes (1579-1644), médico y químico, fue afín a la tradición naturalista y vitalista de Paracelso (1493-1541).

filósofos buscaban nuevos fundamentos metafísicos o los rechazaban. La naturaleza del conocimiento y de su certeza eran asuntos muy polémicos.

En su obra de madurez, las *Observaciones sobre filosofía experimental* de 1666, Cavendish discute con los "modernos escritores experimentales y dióptricos", esto es, con Hobbes, Descartes, Henry Power, Robert Hooke y Boyle. El libro se divide en tres partes: la primera, Observaciones sobre filosofía experimental; la segunda, Más observaciones sobre filosofía experimental, Reflexionando con ello, Sobre algunos temas esenciales en filosofía contemplativa, y la tercera, Observaciones sobre las opiniones de algunos filósofos antiguos.

Al examinar la tabla de contenidos[7] especialmente de las dos primeras partes, puede parecer que se trata de una miscelánea de temas sin concatenación. Lejos de esto, la exposición tiene la lógica de la crítica que hace a las concepciones y los trabajos experimentales de los filósofos antes mencionados. Es importante señalar que la primera parte inicia (y concluye) con la exposición de la epistemología de Cavendish. Ahí, los primeros asuntos tratados son la sensación y la percepción humana.

Cavendish repara en la variación de la percepción sensible tanto entre los individuos, como entre los sentidos. Considera que cada uno de los cinco sentidos tiene su especialidad y diversos grados, lo cual ocurre diferencialmente también en cada individuo. Hay percepciones sensibles, más o menos perfectas, que dependen de la curiosidad, de la pureza de los movimientos figurativos, de la presentación del objeto propio de cada sentido. También, los sentidos pueden engañarse por la imperfección en la presentación, la variación, la obscuridad. No todos los objetos son apropiados para un sentido. De los varios sentidos derivan diversos conocimientos y esta variedad se da no sólo en un individuo sino hasta en cada tipo de sentido. Esta diversidad en un aspecto tan limitado hace que Cavendish se pregunte ¿qué no habrá en cada parte de la naturaleza?[8]

Su respuesta depende de su concepción acerca de la naturaleza. Brevemente señalo que, para Margaret Cavendish, la naturaleza es un cuerpo entero, una totalidad que no se compone de partes de distinta naturaleza o substancias. De esta manera, Cavendish concibe al conocimiento como integrado al todo que es la

7 En Margaret Cavendish, *Observations upon Experimental Philosophy*, ed. y estudio introductorio de Eileen O'Neill, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 43.

8 Para la autora, además de los objetos que percibimos sensiblemente, hay objetos que no podemos percibir por medio de nuestros sentidos externos (como el aire rarefacto). Pero estos objetos, entonces, están sujetos a nuestra percepción racional (la cual, de paso sea dicho, es más pura y sutil que la sensible).

naturaleza. Así, la autora mantiene una concepción monista que asimila lo cognoscitivo (espiritual, mental) a lo material. Para ella, no es posible concebir la división y composición de la naturaleza sino por la razón, como autoconocimiento.

Cavendish considera que la naturaleza se divide en infinitas y diversas partes; "cada parte diversa tiene un conocimiento y percepción diversa y particular, tanto sensitiva como racional".[9] A la vez, cada parte es independiente de las otras pues ignora los conocimientos y percepciones de las demás, pero cuando se considera en su conjunto, lo es como parte del cuerpo infinito de la naturaleza, que pertenece a un todo infinito general de conocimiento. En este todo, cuerpo y lugar son lo mismo, y el vacío no existe. Además, las partes no pueden salirse del cuerpo infinito de la naturaleza; sólo pueden unirse y desunirse de y hacia otras partes del mismo cuerpo.

En el apartado XXXVI de la obra que nos ocupa, Cavendish generaliza a todas las partes de la naturaleza el poseer la doble percepción racional y sensible. En realidad, estos son grados de movimiento que se ponen en juego para percibir,[10] y a través de los cuales se explica el automovimiento. Los muchos grados de movimiento permiten toda la variedad que existe en la naturaleza.

Una vez que las bases de su concepción sobre la percepción se han sentado, en el apartado II, de la parte I, Margaret Cavendish explicita su desacuerdo con Robert Hooke, quien, en su *Micrographia,* considera que la filosofía mecánica y experimental es el remedio a los males que derivan de la filosofía discursiva y disputativa. A partir de su explicación de la doble percepción, sensible y racional, que cada creatura tiene, con la aceptación de que ésta es limitada y no infinita, Cavendish rechaza que la filosofía mecánica y experimental pueda superponerse a la filosofía especulativa. En todo caso, considera Cavendish, la filosofía experimental está a su servicio.

A lo largo de la primera parte del libro, Cavendish examina una variedad de observaciones reportadas por Hooke sobre poros en cuerpos inanimados, los movimientos de las moscas y otros insectos, las semillas vegetales, entre otras; por Power, acerca de las chispas del pedernal sobre el acero, de los efluvios magnéticos, de los aguijones de las abejas y las ortigas, los ojos de las moscas, la gestación de las mariposas; aquéllas sobre el color y la luz hechas por Descartes, Hobbes, Hooke y Boyle, y las relacionadas con el poder generador del frío y el calor realizadas por Hobbes, Descartes, Charleton y Boyle. En términos generales, la autora

9 M. Cavendish, *op. cit.,* p. 47 (traducción de la autora).

10 *Ibid.,* pp. 149-151.

examina brevemente y presenta sus propias observaciones sobre las descripciones que se presentan en diversas obras de estos autores. Pese a lo interesante que podría ser analizar la discusión que ella presenta en cada apartado, me parece fundamental resaltar lo que subyace en sus críticas.

La filosofía experimental de estos autores se apoya notablemente en las observaciones que les son posibles gracias a instrumentos como el microscopio, el telescopio y otra variedad de lentes producidos por la dióptrica. Es decir, sus trabajos consisten en la minuciosa descripción, casi golosa, que el acercamiento de lo antes invisible, por minúsculo o por distante, hizo posible.

Para Margaret Cavendish el conocimiento de los objetos o partes del mundo natural no puede depender de lo meramente observado, ya sea bajo el microscopio (las chispas del pedernal contra el acero, los poros en cuerpos inanimados, los efluvios magnéticos, los aguijones de las abejas o las ortigas, los ojos de las moscas, la gestación de las mariposas, las semillas vegetales, etc.), o visto por el telescopio (los cuerpos celestes, las nuevas estrellas recién descubiertas, el movimiento progresivo de la luna y de otros planetas).

No, para Cavendish el conocimiento requiere de supuestos (que ella llama especulativos y yo llamo teóricos) sobre la naturaleza de la materia, el vacío, el movimiento, etc. Así, se niega a pronunciarse sobre la veracidad de los descubrimientos astronómicos, por ejemplo, y sobre estas bases observacionales dice: "Yo no afirmaré con entusiasmo lo que no conozco con certeza; yo únicamente intentaré realizar juicios como la razón me indique, no como los sentidos me informen o, de alguna manera, me engañen; así mejor elijo guiarme por la razón usual, más que por un arte engañoso".[11]

A manera de conclusión

La obra en la que nos hemos basado, las *Observaciones…*, corresponde a un periodo de madurez. Margaret Cavendish, a través de un estilo discursivo continuamente dialógico, nos hace partícipes de los cuestionamientos que dirige a sí misma y a otros. Antes de entrar en materia en este libro, la autora ofrece un prefacio, un escrito dirigido al lector y un "Discurso argumental". En este último, la filósofa expone, en rápido diálogo, sus pensamientos anteriores y posteriores, sus argumentos y contraargumentos, como una propedéutica para la exposición sub-

11 *Ibid.*, p. 136.

secuente. Cortésmente, deja al "ingenioso lector" la decisión y juicio final, pero lo hace después de habernos sumergido en la vorágine de sus incesantes reflexiones y cuestionamientos.

Quiero poner de relieve una interpretación feminista sobre uno de los principios sustantivos de la filosofía natural de M. Cavendish. Aunque no lo desarrollamos aquí, el vitalismo materialista subyace a su concepción sobre la totalidad natural y el movimiento. Esta concepción ha sido destacada por la exégesis feminista del siglo XX, con el riesgo de no hacer justicia a las aportaciones propias de la autora. Se ha considerado, entonces, que en los trabajos tempranos de Cavendish, su posición fue atomista no-vitalista. Entre 1661 y 1663, por razones políticas feministas, Cavendish atacaría la "masculinista" ciencia mecanicista, "dominada por hombres". La "subyacente ideología feminista" la habría llevado a una "visión de la naturaleza más orgánica y femenina".[12] El resultado habría sido una amalgama de axiomas básicos de la nueva ciencia (como la universalidad de la materia en movimiento) y un universo orgánico y vitalista.

Curiosamente, el rasgo femenino del vitalismo se aprecia cuando una filósofa acude a esta concepción. Cuando tantos filósofos antes y después que ella lo sostuvieron, no se les juzgó con un sesgo de género. Creo que la oposición vitalismo-mecanicismo va más allá de posibles ideologías feministas y de cualquier rechazo al patriarcado. El hecho es que para muchos autores, filósofos y científicos, especialmente para aquellos cuyas investigaciones se orientan al campo biológico, la reducción mecanicista ha resultado insuficiente. El mecanicismo no sólo fue cuestionado por sus limitaciones explicativas con respecto a los sistemas vivos, sino también en cuanto a la relación de los cuerpos físicos abióticos y las fuerzas que los mueven.

Considero que la argumentación de Cavendish recoge y confronta concepciones propias de su época, e ideologías aparte, busca construir una explicación propia en la que, en primer lugar, se valora la importancia de los supuestos teóricos (de la filosofía especulativa) para la interpretación de los datos observacionales (de la filosofía experimental); y, en segundo lugar, construye su teoría a partir de intentar dar cuenta del movimiento intrínseco de un todo material, infinito y continuo, siguiendo las conclusiones lógicas de su concepción inicial.

---

12 Resumo la presentación de O'Neill; los entrecomillados corresponden a Lisa Sarasohn, "A Science Turned Upside Down: Feminism and the Natural Philosophy of Margarte Cavendish", *Huntington Library Quarterly,* 47, 4, 1984, pp. 290 y 295, citada por O'Neill, *op. cit.*, p. xx. Cabe mencionar que M. Cavendish no pasó por alto la discriminación hacia las mujeres en el ámbito filosófico (cfr. *op. cit.,* p. 249).

Aunque su filosofía no fue parte de la tradición hegemónica en el siglo XVII, su contribución tiene un lugar importante en la historia y la filosofía de la ciencia. Divulgó las ideas científicas de su época; pese a los obstáculos, fue reconocida como una filósofa de la naturaleza. Además, con su palabra y ejemplo impulsó la educación científica de las mujeres.[13] La posteridad le ha dado el reconocimiento tan ansiado dejando de llamarla *Mad Madge* para calificarla con un juego de palabras como "una noble, espléndida *(princely)* y valiente mujer" (como la llama Stephen Clucas).[14]

Bibliografía

Cavendish, Margaret, *Observations upon Experimental Philosophy,* edición y estudio introductorio de Eileen O'Neill, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

——, "The Female Academy", en *Plays,* Londres, John Martin, James Allestrye y Thomas Dicas, 1662.

Waithe, Mary Ellen (ed.), *A History of Women Philosophers,* 4 vols., Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1987-1995.

O'Neill, Eileen, "Disappearing Ink: Early Modern Women Philosophers and their Fate in History," en Janet Kournay (ed.), *Philosophy in a Feminist Voice,* Princeton, Princeton University Press, 1998.

Kargon, Robert, "Introduction", en Walter Charleton, *Physiologia Epicuro-Gasendo-Charltoniana,* Nueva York y Londres, The Johns Hopkins University, Johnson Reprint Corporation, 1966 (The sources of science 31)

Sarasohn, Lisa, "A Science Turned Upside Down: Feminism and the Natural Philosophy of Margarte Cavendish", *Huntington Library Quarterly* 47, 4, 1984, pp. 299-307.

Clucas, Stephen (ed.), *A Princely Brave Woman: Essays on Margaret Cavendish Duchess of Newcastle,* Gran Bretaña, Ashgate Publishing Ltd., 2003.

13 Cfr. su obra "The Female Academy", en *Plays,* Londres, John Martin, James Allestrye y Thomas Dicas, 1662.

14 Cfr. S. Clucas (ed.), *A Princely Brave Woman: Essays on Margaret Cavendish Duchess of Newcastle,* Londres, Ashgate Publishing Ltd., 2003.

CATHARINE TROTTER COCKBURN: POLEMISTA DEFENSORA DE JOHN LOCKE

José A. Robles García
Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM
jrobles@unam.mx

Leonel Toledo Marín
Academia de Filosofía e Historia de las Ideas-UACM
leontoledo@gmail.com

Breve noticia de las obras polémicas de Catharine Trotter

El estudio de la obra literaria y filosófica de Catharine Trotter Cockburn (1679-1749) aún no ha sido realizado de manera detallada y profunda. Catharine Trotter no perteneció a la nobleza y la mayor parte de sus estudios los realizó con sus propios medios económicos. Fue una de las primeras escritoras cuyos ingresos dependieron de las ganancias de las obras literarias de su autoría; entre ellas, las obras teatrales *Agnes de Castro, Fatal Friendship* y *Olinda's Adventures*.[1] Su incursión en la filosofía fue marcada por el debate que siguió a la publicación de los

1 Mary E. Waithe, "Catharine Trotter Cockburn", en Mary E. Waithe, *A History of Women Philosophers. Volume III. Modern Women Philosophers, 1600-1900,* Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1991, pp. 101-107.

Ensayos sobre el entendimiento humano (1694), de John Locke. Situada del lado del empirista inglés, Catharine Trotter Cockburn respondió, en 1702, a la serie de críticas que Thomas Burnet había formulado en anonimato contra las tesis lockeanas; la primera obra publicada por la filósofa es, en ese contexto, *A Defence of Mr. Locke's Essay of Human Understanding*, donde ella despliega una prosa sutil, rigurosa, informada e inteligente en torno al *Ensayo*.

Después de esta primera discusión con Burnet, nuestra filósofa publicó, en 1726, una respuesta a un sermón del Dr. Holdsworth (publicado en 1720), donde se le acusa a Locke de herejía. La respuesta de Catharine Trotter fue formulada en *A Letter to Dr. Holdsworth, occasioned by his Sermon preached before the University of Oxford, on Easter-Monday, concerning the Resurrection of the Same Body*, y en *A Vindication of Mr. Locke's Christian Principles from the injurious Imputations of Dr. Holdsworth*. En las páginas siguientes nos dedicaremos a exponer las observaciones de Catharine Trotter en su polémica con Burnet en la primera obra que hemos citado.

Catharine Trotter: perspectiva crítica e ilustrada

Desde las primeras líneas de su *A Defence*, Catharine Trotter reconoce el afán de emancipación de la razón como la tarea propia de la filosofía; en tal empresa, debemos reconocer el escrito de Locke. Según nuestra autora, las acusaciones contra el *Ensayo* lockeano de oponerse a las verdades religiosas y morales más verdaderas, son meramente la excusa del (entonces anónimo) objetor para someterse a los prejuicios establecidos desde la antigüedad. Sin embargo: "Aquél que atenta contra la monarquía establecida [de las autoridades veneradas] sobre los juicios de los hombres, es considerado como un innovador peligroso y problemático; y se requiere una gran fuerza de la razón y mucho valor para romper todos los prejuicios de los hombres, y liberarlos de su esclavitud voluntaria".[2]

Es interesante notar, ya desde este párrafo, la adhesión de la filósofa a los valores ilustrados de los siglos XVII y XVIII: el tópico del uso emancipador de la razón contra el vasallaje intelectual, análogo a la esclavitud voluntaria, define

2 Catharine Trotter Cockburn, "A Defence of Mr. Locke's Essay of Human Understanding, Wherein Its Principles, with reference to Morality, Revealed Religion, and the Immortality of the Soul, are considered and justified: in answer to some Remarks on that Essay (1702)", en *The Works of Mrs. Catharine Cockburn, Theological, Moral, Dramatic, and Poetical*, vol. 1, Londres, Routledge/Thoemmes, [1751] 1992, p. 51.

la agenda filosófica de la crítica y, junto con ello, el "valor para romper todos los prejuicios de los hombres". Trotter Cockburn, al igual que el célebre texto de Immanuel Kant, valora positivamente el atrevimiento y el peligro que acarrean la labor crítica de la filosofía.[3] Téngase pues en cuenta lo anterior cuando se valoren las ideas de Trotter Cockburn. La autora no se muestra como una seguidora de Locke (cual si él fuera una autoridad más); ella realiza este empeño ilustrado de libre crítica cuando toma la pluma y expone sus argumentos en un área dominada por varones, por los prejuicios de autoridades librescas, y particularmente, por interpretaciones ortodoxas de la Biblia. Trotter Cockburn antepone, refiriéndose a otro tópico ilustrado, la luz de la verdad contra las estratagemas de la tradición:

> Cuando la luz de la verdad brilla tan clara y fuerte para ser mirada directamente, el único escondite para aquellos que no soportan su fuerza, es buscar consecuencias fingidamente peligrosas, supuestas inconsistencias con la verdad revelada, y misterios de la fe, deducidos por una larga cadena de argumentos que, engarzados en una disputa intrincada, los esconde con alguna impostura; pues no soportan el esplendor de esa verdad que no pueden enfrentar.[4]

La verdad de los argumentos no reside, entonces, en alegar principios revelados, asintiendo servilmente a los prejuicios; la búsqueda legítima de la verdad se encuentra para Catharine Trotter, en el examen riguroso de los principios del conocimiento humano, a la manera lockeana.

La reflexión necesaria en el origen de las ideas morales

En su defensa del *Ensayo*, Trotter enfrenta una serie de cuestionamientos hechos por un "objetor" (hemos dicho líneas arriba que es Thomas Burnet), con la misma actitud ilustrada que ella promueve. La primera queja del crítico consiste en el reproche de que, a partir de los principios lockeanos, no podemos formar: "[...] las distinciones inmutables e intrínsecas [...] de la gratitud e ingratitud, fidelidad e infidelidad, justicia e injusticia, y otras tantas que tenemos espontáneamente, *sin*

3 Immanuel Kant, ¿Qué es l*a Ilustración? (1784),* Madrid, Alianza Editorial, 2004.

4 Catharine Trotter Cockburn, *op. cit.*, p. 52.

ningún raciocinio, y tan sensibles y perspicaces como la diferencia que yo encuentro entre el aroma de una rosa y el azufre".[5]

Según la objeción de Burnet, tales distinciones necesarias para la ética no pueden ser obtenidas a través de los sentidos, "ni por alguna idea proveniente de ellos", pues deben conocerse sin mediación alguna. Catharine Trotter responde al objetor que las ideas que tienen que ver con la moral (justicia, injusticia, por ejemplo) son términos relativos a los derechos de los seres humanos, "sean ya derechos naturales o establecidos por sociedades particulares".[6] Así, para saber en qué consisten la justicia y la injusticia, debemos, previamente, haber conocido al menos la idea de derecho; lo que requiere ya una reflexión de por medio; en este sentido, no puede haber una aprensión "sin raciocinio" de conceptos morales, como lo supone Burnet: "Saber que la injusticia es mala sin ninguna reflexión, me parece equivalente a saber que el término injusticia se refiere a algo que no conocemos (el mal); a menos que se diga que podemos saber que [la injusticia] es reprimir el derecho de alguno, sin saber qué es el derecho, lo que sería un conocimiento muy insignificante".[7]

Todavía más, conceptos opuestos requieren un proceso de reflexión en el que, dada una definición o caracterización, se consideran las relaciones que éste puede tener con otras nociones y, así, poseemos la "percepción del acuerdo o desacuerdo entre dos ideas".[8] Por tanto, dice Trotter Cockburn en defensa de Locke, tales ideas no pueden poseerse inmediatamente, exentas de la reflexión.

Ahora bien, esta filósofa señala al objetor que, nociones como justicia, gratitud, fidelidad, etc., no existen *per se*, esto es, no son naturalezas separadas del contexto social y del sujeto que las posee ("nobody has supposed them to be real existences, independent of any subject").[9]

Prevenida por Locke sobre la reificación de los conceptos, nuestra autora niega que existan las virtudes morales aisladas e independientes; por este principio, de raíz nominalista, tampoco podemos llegar a conocer alguna de las nociones de justicia, gratitud y demás, como entidades (o ideas) que no han sido obtenidas desde ideas todavía más básicas, particulares y simples.

---

5 Párrafo de la crítica de Burnet, citado por Catharine Trotter Cockburn en *op. cit.,* p. 54. Las cursivas son nuestras.

6 Catharine Trotter Cockburn, *op. cit.,* p. 54.

7 *Idem.*

8 *Ibid.,* p. 55.

9 *Idem.*

La naturaleza humana como fuente de los principios éticos

Hay elementos básicos en la conformación de las ideas de moralidad que Catharine Trotter acierta a señalar, para negar que pueda haber una percepción inmediata de ellas, a saber, que el bien y el mal son definidos según la conformidad o disconformidad de estas ideas con nuestra propia razón, y de acuerdo con la propia naturaleza humana: "todo bien moral consiste en hacer, querer o elegir para uno mismo o para los otros, aquello que es un bien natural; y toda maldad moral [consiste] en hacer, querer o elegir lo que es un mal natural, para uno mismo o para los otros".[10] Si esto es así, lo que es conforme a nuestra propia utilidad y a nuestra vida en sociedad, se convierte en criterio para definir las cosas buenas o malas: "la naturaleza del hombre, y el bien de la sociedad son, para nosotros, la razón y la regla de la moral buena y mala".[11]

Dado el origen limitado de nuestros conceptos del bien y del mal, acotado a la naturaleza de los seres humanos, así como el origen de nuestra noción de Dios (como proyección al infinito de nuestras capacidades), no podemos afirmar que haya nociones de la moral o de la ética que conozcamos *inmediatamente*. Tampoco podemos decir que sabemos de moral debido a algún tipo de relación espontánea con Dios. Así: "Debe ser, entonces, por la reflexión sobre nuestra propia naturaleza, y sobre las operaciones de nuestras mentes que llegamos a conocer la naturaleza de Dios, la cual, por tanto, no puede ser *para nosotros* el criterio de lo bueno y lo malo; a menos que se quiera argumentar en círculo: que por nuestra noción de lo bueno conocemos la naturaleza de Dios y, por la naturaleza de Dios, conocemos lo que es bueno".[12]

El corolario de esta tesis es que el fundamento de la moral existe, sin embargo, éste no es la existencia de realidades eternas que nos han sido dadas por la divinidad; tal fundamento se encuentra en la misma naturaleza humana. Nuevamente encontramos aquí una postura que apunta hacia el proyecto de la ética ilustrada: la filosofía debe partir de los límites humanos del conocimiento y, desde allí, se deben erigir principios morales, cuya fuente es la misma naturaleza, basada en la razón: "La naturaleza del hombre y el bien de la sociedad son, *para nosotros*, la causa y la regla del bien y la maldad moral; y no existe el peligro de que sean menos

10 Ibid., p. 57.

11 Ibid., p. 58 y cfr., p. 68.

12 Ibid., p. 58.

inmutables con este fundamento que con cualquier otro, en tanto que el hombre continúe siendo una criatura social y racional".[13]

Hasta aquí, entonces, Trotter Cockburn ha defendido la necesidad de la reflexión en el conocimiento de las nociones morales y ha sostenido que tales ideas pueden fundar, a su vez, criterios morales basados en la naturaleza. La conclusión, contra el objetor Burnet, es ahora clara: considerando atentamente el *Ensayo* lockeano, puede darse cuenta de una concepción ética basada en lo social y en la racionalidad; con la ventaja de que es una tesis que parte de los límites epistémicos y, en esa medida, libera al entendimiento del yugo de los dogmas y los prejuicios de las autoridades.

Si bien es cierto que Dios, así visto, no es la fuente de la moral de los hombres, esto también implica, para Catharine Trotter, que en Locke se hallan buenas razones para defender la religión natural, siendo ésta la que desarrolla las nociones que están acordes con nuestra concepción de Dios (como el ser más perfecto), y con sus actos en el mundo. Todo lo que puede derivarse sin contradicción del ser perfecto, puede considerarse, sin duda, un atributo divino, tal como la veracidad de Dios.[14] Así mismo, la filósofa remite a la explicación lockeana de la idea de Dios[15], según la cual, ésta es obtenida a través de la suma y la proyección al infinito de las cualidades y poderes que experimentamos en nosotros mismos.[16] Por tanto, la acusación de Burnet es falsa cuando afirma que, según el *Ensayo…*, no hay bases para la religión ni para el conocimiento de los atributos divinos.

Los límites epistémicos sobre el alma y la noción de sustancia

Otra queja contra el filósofo inglés, a la que Trotter Cockburn sale al encuentro, es la que se refiere a la doctrina de la naturaleza y el destino del alma inmaterial, tanto en la versión de la filosofía cristiana ortodoxa, como aquella que nos presenta John Locke: según la versión ortodoxa, el alma es una sustancia inmaterial, que sufrirá castigos o premios, de acuerdo al tipo de vida que se haya llevado. En cambio, la

13 *Idem.*

14 *Ibid.,* pp. 59-60.

15 En John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. de Peter H. Nidditch, Nueva York, Claredon, Oxford University Press, 1979, pp. 33-34.

16 Catharine Trotter Cockburn, *op. cit.,* p. 69.

filosofía de Locke (según el objetor Burnet) niega este destino. Trotter responde, siguiendo al autor del *Ensayo…* que, en efecto, no conocemos al alma sino por sus operaciones.[17] Y así como no conocemos las naturalezas puras y simples, tampoco podemos decir si el alma es una sustancia, si es material o inmaterial, y cuál será su destino final. Sin embargo, la defensa de Trotter deja entrever que, para la autora, tal visión ortodoxa del cristianismo no es más que una posible interpretación de la doctrina. Suponiendo que el alma posea (en verdad) características opuestas e incompatibles con las que comúnmente se han creído (i.e., inmaterialidad, simplicidad), ¿cómo podemos saber si la exégesis correcta de la Biblia es incompatible también con dichas características?

En primer lugar, como Locke mismo afirma, no tenemos idea de qué es una sustancia, y Catharine Trotter no deja pasar la oportunidad para seguir al autor inglés y dar un giro interesante al problema: "No puedo dejar de notar cuán pequeño servicio le hacen a la religión quienes establecen sus principios centrales en fundamentos tan inciertos, tales como la naturaleza de una cosa de la cual somos bastante ignorantes; tal y como ciertamente lo somos acerca de lo que es el alma".[18] A continuación, la filósofa señala:

> Pero cuando la inmortalidad del alma se dice que depende de tales suposiciones como ésta: "que el alma siempre piensa", o que es inmaterial, ¿qué consecuencias puede haber, sino hacer pensar a los hombres que poseen muy poca seguridad acerca de su vida futura, encontrándose a sí mismos en tanta oscuridad con respecto a los principios sobre los que [tal vida futura] está establecida, y que las mejores pruebas de éstos son entresacadas de nuestra ignorancia?[19]

Habiendo reconocido que no tenemos ciertos todos los atributos divinos (puesto que es una materia inaccesible para el limitado conocimiento humano), ni claridad en nociones aparentemente fundamentales como sustancia o alma, Catharine Trotter vuelve la tradición teológica de los *divines* contra sí misma.[20] En el fondo, los doctores sólo pueden atribuir la verdad de sus teorías y principios religiosos a la vanidad humana. Mientras Locke, según la defensa de Trotter Cockburn, se mantiene siempre dentro de la modesta arena de la religión natural. De ahí que:

17 Ibid., pp. 79-80.

18 Ibid., p. 83.

19 Idem.

20 Ibid., p. 81. Cfr. John Locke, *op. cit.*

"Entonces, quienes sean celosos de la verdad, deberían esforzarse para establecerla sobre los principios más claros y simples, tales como los que están acordes a las percepciones más comunes".[21]

Catharine Trotter también enfrenta la queja de los teólogos sobre la posibilidad (indicada por el mismo John Locke) de que la materia pueda pensar y, de este modo, se sostenga que el alma es corpórea. En este tópico, la autora también avanza en los argumentos para atacar el dualismo sustancial: si el alma tiene el poder de actuar sobre el cuerpo, y ésta, en algún momento deja de ejercer su actividad en él sin que haya cambios aparentes, ¿qué razón tenemos para negar que sean lo mismo, en este caso?[22] La estrategia de la filósofa consiste en mostrar que, en algún momento, el alma y el cuerpo son indistinguibles, a saber, cuando el alma no actúa. Si esto es así, no hay alguna razón para defender que el alma y el cuerpo son dos entidades radicalmente distintas. Considerando lo anterior, Trotter sostiene, de acuerdo con Locke, que no poseemos certeza acerca de la materialidad o no del alma[23] y que, por tanto, no podemos sostener la tesis de que la inmortalidad del alma se afirma sólo considerando que ésta no es un cuerpo. Tales misterios están más allá de las capacidades y de la comprensión humanos: "Toda la demostración que podemos obtener de tales dificultades consiste en la debilidad y la insuficiencia de nuestro conocimiento, lo que no debería precipitarnos en decidir positivamente sobre algún lado, y menos aún, establecer la inmortalidad del alma en fundamentos tan inciertos".[24]

Catharine Trotter afirma que, aun cuando se conceda que lo que llamamos "alma" sea de naturaleza corpórea, no se sigue de allí que sean falsos la resurrección, el castigo y el premio eterno, y demás dogmas cristianos; tampoco se sigue que, por sí mismas, las facultades naturales no puedan hallar principios éticos que rijan la vida humana. De hecho, afirma Trotter, siguiendo las tesis lockeanas, no sabemos nada acerca de los designios divinos y, cuando con vanagloria atribuimos a Dios tal o cual plan en particular, no hacemos sino establecer prejuicios que no pueden demostrarse.[25] En este caso, lo único que podemos concluir es, nuevamente, que nuestro saber tiene límites infranqueables. En el caso de los designios de la divinidad así como en el de sus atributos, debemos contentarnos, afirma la filósofa, con el hecho de que Dios

21 Catharine Trotter Cockburn, *op. cit.,* p. 84.

22 *Ibid.,* p. 80.

23 Cfr. John Locke, *op. cit.*

24 Catharine Trotter Cockburn, *op. cit.,* p. 87.

25 *Ibid.,* p. 86.

está "más allá del alcance de nuestras reducidas capacidades".[26] Para el caso del alma, no hay pues, ninguna razón fidedigna para suponer su inmaterialidad.

Siendo el tema de la (in)materialidad del alma una cuestión irresoluble, no podemos suponer, entonces, principios morales innatos en ella; de ahí que Catharine Trotter le aclare a Burnet: "Mr. Locke sólo critica a quienes afirman que hay principios de verdades metafísicas o morales impresos originalmente en la mente; si por esto sólo quieren decir que hay un *poder* innato o capacidad en el alma de conocer tales verdades, ellos no están diciendo algo distinto de lo que afirma Mr. Locke, quien niega los *principios innatos*".[27]

Según Locke, efectivamente, son los contenidos específicos —las ideas mismas— los que no son innatos en el entendimiento, mas no la facultad o capacidad natural de aprender, formar, entender, así como de discernir entre las ideas.[28] Catharine Trotter ha leído cuidadosamente esta propuesta lockeana y responde con acierto a la crítica de Burnet. Más todavía, explica la filósofa al objetor, que los principios morales tienen su origen en la educación, en el ejemplo que los seres humanos miran de los demás o de alguna otra fuente externa, y es la costumbre que tenemos de juzgar constantemente lo bueno y lo malo la que nos hace pensar (equivocadamente) que dichos principios se usan sin reflexión ni juicio de por medio.[29]

Apunte final

Catharine Trotter Cockburn fue una de las primeras figuras del mundo intelectual que defendieron las tesis lockeanas contra sus adversarios. Este mismo hecho es, por sí mismo, suficiente para volver a pensar su posición en la historia de la filosofía moderna, no sólo por su prosa clara y su argumentación impecable, sino por su comprensión profunda del *Ensayo* de Locke. En su discusión en torno a la obra del pensador inglés, se muestra como una filósofa de una lucidez notable, ampliando y mejorando, en más de una ocasión, las perspectivas del empirismo.[30]

---

26 Ibid., p. 57.

27 Ibid., p. 98.

28 Cfr. John Locke, *op. cit.*

29 Catharine Trotter Cockburn, *op. cit.,* pp. 100-101.

30 Sobre la recepción de las tesis lockeanas en las filósofas del siglo XVIII, véase Kathryn J. Ready, "Damaris Cudwordth Masham, Catharine Trotter Cockburn, and the Feminist

Catharine Trotter no sólo se limita a exponer las ideas lockeanas, sino que avanza decididamente en la asunción de la actitud ilustrada en su crítica a las autoridades tradicionales, en su valoración de la filosofía como una actividad liberadora de la servidumbre voluntaria, así como en su defensa de las facultades racionales como fundamento y principio de la moral (independiente ya de los principios metafísicos innatos). Para Trotter Cockburn, la luz de la razón, la conciencia y el poder de juzgar por uno mismo, deben iluminar las disputas filosóficas: "No dudo que el objetor concederá lo siguiente: su celo por una *luz innata* no lo llevará tan lejos como para eliminar la *luz de la razón*, que puede brillar por sí misma y puede, irremediablemente, dejar a los hombres en la oscuridad, para quienes esta luz de la conciencia llegara a extinguirse".[31]

Es la luz de la razón en su ejercicio crítico la que, finalmente, *dignifica* al ser humano, otorgando un nuevo sentido para la religión natural: "[...] espero que [el objetor] no niegue la conformidad de nuestro deuda con la razón, y su evidencia para todos los que, esforzadamente, se dedican a conocerla. [Negarlo] sería, por cierto, indigno para la humanidad y una terrible ingratitud para con nuestro Creador".[32]

Catharine Trotter Cockburn es, por tanto, una de las filósofas que creó el movimiento ilustrado y que, a menudo, se pierde de vista en las historias de la filosofía. Aun así, el estudio del resto de su legado en la defensa del ejercicio de la razón, así como del desarrollo intelectual posterior de nuestra filósofa, todavía es una tarea pendiente.

Bibliografía

Kant, Immanuel, *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Alianza Editorial, 2004.

Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. de Peter H. Nidditch, Nueva York, Claredon, Oxford University Press, 1979.

Ready, Kathryn J., "Damaris Cudwordth Masham, Catharine Trotter Cockburn, and the Feminist Legacy of Locke's Theory of Personal Identity", *Eighteenth-Century Studies,* vol. 35, núm. 4, 2002, pp. 563-576.

Legacy of Locke's Theory of Personal Identity", *Eighteenth-Century Studies,* vol. 35, núm. 4, 2002, pp. 563-576.

31 Catharine Trotter Cockburn, *op. cit.,* p. 103.

32 *Idem.*

Trotter Cockburn, Catharine, "A Defence of Mr. Locke's Essay of Human Understanding, Wherein Its Principles, with reference to Morality, Revealed Religion, and the Immortality of the Soul, are considered and justified: in answer to some Remarks on that Essay (1702)", en *The Works of Mrs. Catharine Cockburn, Theological, Moral, Dramatic, and Poetical*, vol. 1 (1751), Londres, Routledge/Thoemmes, 1992, pp. 43-111.

Waithe, Mary Ellen (ed.), *A History of Women Philosophers. Volume III. Modern Women Philosophers, 1600-1900,* Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1991, pp. 101-125.

LIBERTAD Y RAZÓN O LA UNIVERSALIDAD DE LA VIRTUD EN EL PENSAMIENTO DE DAMARIS CUDWORTH

Viridiana Platas Benítez
Facultad de Filosfía y Letras-UNAM/
Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales-ULSA
vplatasbenitez@yahoo.com.mx

¿Sir ama Damaris?
José Antonio Robles

El caso que ocupa estas breves líneas está dedicado a Damaris Cudworth, lady Masham, quien fuera interlocutora por descendencia de uno de los grandes filósofos cantabrigenses, Ralph Cudworth, e interlocutora por amistad de John Locke y G. Wilhelm Leibniz. Ella, quien al igual que sus contemporáneas, no gozó de una educación institucionalizada, tuvo la fortuna de ser educada por su padre, de quien, como veremos a continuación, heredó la empresa de defender el libre arbitrio en plena Inglaterra puritana y de acoger la apología de la razón como facultad primordial de hombres y mujeres como conducto de la moral.

En esta ocasión, dejaremos de lado un vector importante para comprender el pensamiento de Damaris Cudworth, a saber, el empirismo de John Locke; ellos fueron colaboradores cercanos de modo tal, que ciertos elementos epistemológicos correspondientes a esta corriente filosófica se hacen patente en los textos

de Lady Masham.[1] Acotado lo anterior se desarrollarán tres líneas temáticas que pueden identificarse en *Occasional thoughts in reference a vertuous or christian life,* publicado en 1705 de forma anónima.

En este ensayo, se abordará en primer lugar el influjo latitudinario temprano para el desarrollo de la propuesta de Lady Masham; en segundo lugar, y teniendo como antecedente el rasgo antes mencionado, serán desarrolladas las definiciones de *razón* y *libertad* de la filósofa; por último, se atenderá a la propuesta educativa contenida en el texto, dirigida precisamente a la formación de una vida virtuosa.

El imaginario filosófico es eminentemente masculino. La historia que recoge los más de 2500 años de pensamiento occidental se compone con los ecos que renombran el pensamiento, las hazañas y las vicisitudes de los filósofos más ilustres. En algunas ocasiones, la aparición de aquello que la historiografía canónica excluyó bajo la denominación de "figuras menores", incluye la presencia de filósofos de "mínima importancia", entre los cuales se ubica a las filósofas.

Estas filósofas a menudo brindan material suficiente para elaborar una nota a pie que se distinga por el dato jocoso o la anécdota de los encuentros epistolares con las figuras más importantes de la época. Lo aquí referido parece ser por desgracia el estado general de la historiografía de la filosofía de los siglos XVII y XVIII pues, entre la filosofía natural, la teología, la ciencia experimental en ciernes y los embates revolucionarios, las figuras femeninas aparecen en constante *mutis,* como accesorios, benefactoras o leyendas paralelas a los verdaderos protagonistas.

Sin embargo, ¿qué pasa si el centro se vuelve la periferia? La constelación de los filósofos olvidados y desdeñados, y aquella de los clásicos, siempre presentes y siempre vigentes, confluirán en un universo de infinitas dimensiones con infinitas posibilidades. Si el centro se vuelve la periferia y viceversa, las filósofas adquieren un rostro que denota los matices de una época y las discusiones que alentaron las mentes más brillantes del periodo.

De esta forma, los rostros de Damaris Cudworth Masham, Elisabeth de Bohemia, Cristina de Suecia, Sor Juana Inés de la Cruz, Anne Conway, Catharine Trotter-Cockburn, Margaret Cavendish, Emile du Châtelet, Olimpe de Gouges, Theorigne de Mericourt, Mary Wollstonecraft, y por fortuna, un largo etcétera, se cubren con la mirada profunda y la sonrisa triunfante de quienes consagran su vida a desentrañar los terruños de la razón, la pasión y la libertad.

1 Como señala Jacqueline Broad, es tan cercana la colaboración entre ambos pensadores, que los escritos de Damaris Cudworth fueron atribuidos a Locke.

Entre latitudinarios te veas

Los platónicos de Cambridge poseen un lugar muy especial dentro de los relatos de la filosofía del siglo XVII; por ejemplo, la discusión epistolar entre Henry More y Rene Descartes respecto a la infinitud o ilimitación del espacio ocurrida en los últimos años de la vida del caballero de la Turena es lamentablemente el testimonio más conocido de la actividad de esta escuela: el joven More es recordado casi como un cartesiano trasnochado, cuya juventud justifica el temperamento necio e insistente con el que reprocha a Descartes el carácter infinito del espacio, pues More no sigue el isomorfismo extensión-espacio del francés, sino que propone la espiritualización del espacio a través de la idea de extensión espiritual.

Como ha señalado Alan Gabbey, el desarrollo intelectual de More no implica la aceptación ciega de la filosofía natural cartesiana, que luego se caracteriza por un rompimiento acontecido tras una especie de desilusión frente al mecanicismo; el ciego cartesianismo de More es otra de las ideas que pertenece al "imaginario de los filósofos menores", la cual le hace muy poca justicia al propio More, cuanto más a la escuela cantabrigense.

Los platónicos de Cambridge son un grupo de intelectuales cuya educación originalmente se formó en el Emmanuel's College de la mentada universidad, de tradición eminentemente puritana; entre ellos se encuentran teólogos y reverendos como su fundador Benjamín Whichcote, y destacados estudiantes como John Smith, Nathaniel Culverwell, pero también se encuentra a filósofos naturales como Henry More y Ralph Cudworth.

Ernst Cassirer ha considerado a esta escuela como *antimoderna,* por ser precisamente disidente de ciertas corrientes religiosas y filosóficas: en primer lugar es antimecanicista, pues su adhesión al platonismo y al neoplatonismo antiguo y renacentista la lleva a considerar a la materia y al espacio más allá de la extensión inerte, en aras de revitalizar conceptos como Espíritu Universal, mónada, etc. Pero, más importante es rememorar la actitud de los cantabrigenses respecto a la religión natural, la razón y la libertad humana. Como bien indica Laura Benítez:

> Dada la premisa humanista de los platonistas de Cambridge no es de extrañar que las ideas puritanas, particularmente la arbitrariedad divina respecto a la salvación humana, les parecieran inaceptables. La moralidad no consiste en la obediencia ciega a una voluntad sino en una capacidad racional de elección. El hombre está entonces en capacidad de elegir no sólo una ruta interna de

> salvación sino la organización religiosa que considere de ayuda para tal fin. La tolerancia que se advierte en los platonistas les ganó el nombre de *latitud men* (latitudinarios).[2]

Así, los platónicos de Cambridge son conocidos también como latitudinarios, quienes sostuvieron una postura tolerante frente a diversas formas de religiosidad. Ellos defienden una forma de religiosidad libre, pues tienen más confianza en la fe que en las Escrituras y los dogmas; la religión y la fe están más allá de una sociedad confesional y por ello proponen una política eclesiástica basada en la unificación y conciliación entre credos. Por su parte, la disputa contra la predestinación que sostiene que los designios divinos deben regir rigurosamente a los hombres, los lleva a asumir una tendencia libertaria. En el caso de Ralph Cudworth, dicha postura le permite rebelarse ante los "tremendos decretos"[3] del calvinismo, pues para él, que Dios condene al hombre por la potencia ilimitada de su voluntad es una negación y perversión religiosa, que priva a Dios de sus cualidades de bondad y justicia. Por ello, Cudworth defiende la idea de la libertad moral y religiosa contra cada forma de fatalidad, a saber, la del puritanismo y la del mecanicismo.[4]

Y entre latitudinarios te veas, la idea de la elección libre de la acción moral fue una constante en la vida de Damaris Cudworth; la libertad enaltecida por los Platónicos de Cambridge tuvo una presencia decisiva tanto en sus años de formación, como en su vida madura. Es así como la única de los hijos de Cudworth siguió los pasos de su padre al dedicarse a la filosofía,[5] asumiendo este supuesto fundamental de los latitudinarios, aunque, como se podrá apreciar a continuación, posteriormente definirá su propia posición respecto a la verdadera forma de religiosidad.

2 Laura Benítez, "Hyle y Psyche en la Phychozoia de Henry More", *Revista Hispanoamericana de Filosofía,* vol. 35, núm. 2, 2003, pp. 173-174.

3 Ernst Cassirer, *La rinacenza platonica in Inghilterra e la Scuola di Cambridge,* trad. de R. Salvini, Florencia, La nuova Italia, Editrice, 1947, p. 82.

4 *Ibid.,* p. 83.

5 *Cfr.* James G. Buickerood, "Damaris Masham", en Andrew Pyle (ed.), *The Dictionary of Seventeenth-Century British Philosophers*, Virginia, Thoemmes Press, 2000, pp. 559-562.

Libertad y razón o la universalidad de la virtud

Pensamientos ocasionales referentes a una vida virtuosa o cristiana[6] es un texto revelador en muchos sentidos: en primer lugar, posee atisbos de elementos epistemológicos que lo vinculan con la psicología lockeana —como en el ejemplo de la imposibilidad de percibir la conexión entre las ideas—; por otra parte, da luz sobre la formación de la filósofa en los confines de la actitud latitudinaria cantabrigense, sin embargo, en su edad madura, se muestra menos radical de lo que fue su padre respecto a la religión natural.[7] Respecto a esto, *Pensamientos ocasionales* es un tratado que brinda un atisbo de la situación religiosa, moral y filosófica de Inglaterra en los últimos años del XVII: el ateísmo, el deísmo y el escepticismo[8] son espectros que rondan las preocupaciones de Cudworth Masham. Por ello, la filósofa formula una propuesta preventiva ante los "males" de su tiempo: una educación que tenga como eje a la virtud desarrollada en el marco del cristianismo.

Así, Lady Masham proporciona elementos que a su criterio sustentarán su propuesta educativa, en donde la religión tiene una función importante para la virtud.[9] Para Masham, la "religión revelada"[10] es aquella que sirve para este propósito. Si bien para la escuela cantabrigense existió una apertura para la adopción de una religión natural basada en la intelección de la divinidad mediante el uso del entendimiento, para la filósofa británica la verdadera religión es aquella que se basa en la Revelación. En este sentido, la religión debe sustentarse tanto en las Escrituras como en la luz de la razón, que corresponde a la ley natural o ley de la razón que dirige a los hombres hacia la virtud. Establecida la correlación entre ley natural y Revelación, "puede inferirse que la religión cristiana [tiene] medios adaptados universalmente para hacer a los hombres verdaderamente virtuosos".[11]

---

6 Damaris Cudworth Masham, *Occasional thoughts in reference to a vertous and christian life,* Massachusetts, Hard Press, 2010.

7 "In *Occasional Thoughts in Reference to a Vertuous or Christian Life* (1705) Masham sets out to defend reasonable Christianity from Deism on the one hand and superstition on the other. The book is also, in part, an answer to Mary Astell's *The Christian Religion as Professed by a Daughter of the Church* which was published as a reply to *A Discourse Concerning the Love of God*", Sarah Hutton, "Lady Damaris Masham", en Edward N. Zalta (ed.), *Encyclopedia of Philosophy,* Stanford: Stanford University, disponible en: http://plato.stanford.edu/entries/lady-masham/#OccTho.

8 Damaris Cudworth Masham, *op. cit.,* pp. 14-19

9 *Ibid.,* p. 10.

10 *Ibid..* p. 19.

11 *Ibid.,* p. 20.

Con todo, la religión revelada no se abraza bajo la forma del dogmatismo, por lo que, inclusive se aconseja perspicacia hacia aquellos que se asumen a sí mismos como iluminados y que presiden a las religiones conforme a sus propios intereses, sin preocuparse de la salvación de sus adeptos. Por ello, al ser la razón definida como "la facultad en nosotros que descubre la intervención o ideas intermedias y la conexión entre las proposiciones",[12] esta capacidad deductiva forma parte primordial de la propuesta educativa de la filósofa, toda vez que su ejercicio mantiene una práctica religiosa allende la devoción ciega y exige el cuestionamiento racional de las creencias que, lejos de denostar a la religión, la fortalece.

Así las cosas, la religión revelada se encuentra transida por la ley de la razón. La ley de la razón o la eterna ley de la rectitud es la forma en la que la palabra de Dios o la Ley Divina se manifiesta a través de las facultades intelectuales, cuya función también estriba en la conducción de los actos morales.

Pero, a pesar de la elección del cristianismo como religión verdadera, un rasgo decisivamente latitudinario es el papel de la libertad en esta conducción de los actos. Para Cudworth Masham la libertad de acción es la condición esencial para la moral,[13] puesto que la elección de los actos se hace de manera libre, siendo ésta, junto a la razón, la característica primordial de los seres humanos.

La libre elección se dirige por medio del placer; por ello, la tendencia hedonista posee una doble dirección, a saber, la de los placeres inmediatos y efímeros y la de los placeres permanentes. Cuando los hombres se inclinan por los placeres efímeros, usualmente se desarrolla un sentimiento de insatisfacción que produce infelicidad. En cambio, la tendencia hacia los placeres permanentes conduce a la felicidad.[14] Ante esto, cabe preguntar ¿en qué consisten tales placeres permanentes? En actuar conforme a la ley que Dios ha puesto en nosotros. Si se sigue esta tendencia que conduce a los hombres a actuar conforme a la ley natural, se evita el problema de la discusión de lo que en cada lugar particular es juzgado como correcto. De esta forma, la moral es universalizada mediante los fundamentos de la ley natural que racionalmente conduce a los hombres hacia la virtud.

Con este camino recorrido, aún resta un cabo suelto, pues ¿cómo se habilita a los hombres a actuar conforme a la razón o ley natural? Como ya se ha mencionado en líneas anteriores, la propuesta educativa supone los elementos antropoló-

12 *Ibid.,* p. 15.

13 *Ibib.,* p. 23.

14 *Ibid.,* p. 27.

gicos y religiosos dibujados aquí, pero no son suficientes por sí mismos para llevar una vida virtuosa: para ello se requiere ser educados para tal fin.

Mujer que sabe latín, educa a sus hijos y tiene buen fin

El tratado de Lady Masham ha sido considerado como un manifiesto feminista de la época, en el cual, se ponen en la palestra inquietudes que bien pueden tener resonancias con aquellas esbozadas en la *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz* de la Fénix Mexicana, a saber, la denuncia de la exclusión de las mujeres en la teología y la necesidad de diseñar un programa educativo incluyente para el sexo femenino. En efecto, la *Respuesta* establece la necesidad de que las mujeres sean educadas en las artes y las ciencias, cuya alternancia, no sólo facilita el conocimiento del mundo, sino también, a través del mundo, se conoce a Dios. Pese a lo anterior, Sor Juana asume un papel conservador respecto a la teología, que se entiende perfectamente gracias al famoso "no quiero ruidos con la Inquisición [...]" expresado por la filósofa en dicho texto.[15]

Así, el proyecto de la educación femenina y el acceso a los principios de la religión son aspectos compartidos por la Décima Musa y Lady Masham. Sin embargo, y teniendo en consideración la gran distancia existente entre la corte y el claustro novohispano con el Christ's College de Cambridge y el condado de Essex, la postura de Damaris Cudworth hace hincapié en el fortalecimiento de la capacidad deductiva y racional en hombres y mujeres, que les permita cuestionar aquello aprendido en materia de religión. De esa manera, la instrucción es un asunto que concierne a ambos sexos sin excepción.[16]

La educación dirigida a la virtud tiene como primer objetivo la enseñanza de los principios de la religión, principios que se conducen de manera racional y que es menester enseñar, especialmente a las mujeres:

15 Con todo, es menester mencionar que Sor Juana irrumpe de forma velada en la teología a través del auto sacramental del *Divino Narciso,* pero con la llamada *Carta Atenagórica,* publicada sin su consentimiento, el ejercicio racional de la revisión de principios religiosos —en ese caso, cuál es la mayor fineza de Cristo— se hace por primera ocasión por una mujer en la Nueva España. Sobra enunciar con detalle la censura recibida por la mencionada disertación, así como las desgracias consecuentes de este hecho que se resolvieron en el final alejamiento de Sor Juana de la vida intelectual.

16 Damaris Cudworth Masham, *op. cit.,* p. 11.

> Ahora aquellos que tienen la dirección de las jóvenes en su juventud, tan pronto como recién pasada su niñez, [ya sea] si son sus padres, institutrices u otros, no [deben] comúnmente, negarles la enseñanza que es la base y fundamento de todos los buenos preceptos que le han dado, porque [los padres, institutrices, etc.] creen que los principios de la religión son innecesarios, o no están en sus pensamientos, porque suponen, como se ha dicho, que aquellas que están bajo su cuidado ya han sido suficientemente instruidas, a saber, cuando sus niñeras y sus doncellas les enseñaron el catequismo, por decir, ciertas respuestas a una serie de preguntas adaptadas a un sistema de divinidad aprobado.[17]

El sistema de creencias debe enseñarse desde sus principios fundamentales, pues la creencia irracional es algo que va en contra de la naturaleza misma de las facultades que Dios les dio a los seres humanos. En esa medida, la duda racional es inclusive sana, puesto que poniendo en duda aquello que se supone debe creerse, la mente se ejercita, lo cual es recomendable desde temprana edad; así, los niños y las niñas mediante este ejercicio fortalecerán su credo religioso. Además, "es nuestro deber estudiar y analizar las Escrituras hasta el final para ver ahí lo que Dios requiere que creamos y creerlo".[18]

Como se ha podido apreciar, la finalidad de la educación religiosa conforme a la razón radica en la necesidad de que las personas sean educadas desde la más tierna edad conforme a estos principios; así las cosas, la filósofa propone una educación que sea conducida preferentemente por los padres, ya que las madres son las más adecuadas por su paciencia y ternura para llevar a cabo esta labor. Damaris Cudworth vislumbra la idea de mujeres sabias encargadas de la dirección moral y disciplinaria de los párvulos. Para lograr esta empresa, las mujeres deben ser educadas también, no sólo en el conocimiento de los principios de la religión conforme a la razón, sino que además deben aprender lenguas así como ser versadas en diferentes ciencias.[19]

Una vez llenado este requisito, la educación infantil debe emprenderse en los primeros ocho o 10 años de la vida de los niños, en los que debe "enseñársele a leer inglés perfectamente, a entender latín ordinario y aritmética, con algunos conocimientos generales de geografía, cronología e historia".[20] Lo interesante de

17 *Idem.*

18 *Ibid.,* p. 17.

19 *Ibid.,* p. 52.

20 *Ibid.,* p. 53.

la propuesta de Lady Masham es la tendencia positiva que tiene la enseñanza de los niños en las propias mujeres, pues:

> Aquella madre que antes no entendía latín, aún puede enseñárselo a su hijo; lo cual, si ella puede, no cabe duda que podrá hacer lo mismo con el resto. Un conocimiento superficial servirá a cualquiera para adentrarse en cada una de las mencionadas ciencias, [lo cual] es más fácil lograr que el latín. Y si una madre tiene un poco más de capacidad que su hijo, puede aprenderlo más fácilmente antes que él, enseñándolo a ambos, a ella y a él.[21]

A través de la educación de sus hijos, las mujeres pueden compensar los años sufridos en el descuido de su propia instrucción. Los prejuicios son siempre la sombra de la exclusión educativa: las burlas hacia las mujeres sabias y la creencia de que una mujer educada no podrá encontrar marido son constantemente enunciadas en el texto. Pese a esto, la empresa de la filósofa no cede terreno alguno, por lo que inclusive, proyecta el efecto de la educación en estas madres jóvenes en su edad madura: "[...] si contrayendo un amor al conocimiento (el cual es siempre fructífero en deleitar a aquellos que alguna vez lo han probado) mantienen en su juventud tal fuente de placer, hacia su edad madura, no se disipará sino que mejorará; volviendo sus mentes no menos vigorosas y sus bellezas no menos atractivas, cuando la corta vida de sus rostros se dañe y se [haya] ido".[22]

Conclusiones

La disertación de Damaris Cudworth, lady Masham, en torno a la educación toca fibras sensibles del pensamiento en el siglo XVII: por una parte, la tendencia a seguir una moral que franquee la predestinación y que tenga como fundamento la libertad; en segundo lugar, la colaboración entre la razón y la fe desarrollada bajo el ejercicio de los efectos deductivos del entendimiento, que para esta filósofa, en vez de debilitar a la religión, la fortalece. Finalmente, la educación femenina se presenta en esta ocasión urgente en aras de encauzar a los jóvenes conforme a la virtud. El carácter matrilineal de la educación cubre dos objetivos: asegurar la enseñanza de las mujeres y hacer patente la igualdad entre géneros. Las

21 *Idem.*

22 *Ibid.,* p. 61.

"mujeres calladas" que denunció Sor Juana en su momento son para Damaris Cudworth un espectro que puede ser superado, precisamente franqueando los prejuicios, generalmente masculinos, y aceptando el hecho de que "mujer que sabe latín, educa a sus hijos y tiene buen fin".

Bibliografía

Benítez, Laura, "Hyle y Psyche en la Phychozoia de Henry More", *Revista Hispanoamericana de Filosofía,* vol. 35, núm. 2, abril de 2003, pp. 173-183.

Broad, Jaqueline, *Women philosophers of the seventeenth century,* Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

Buickerood, James G., "Damaris Masham", en Andrew Pyle (ed.), *The Dictionary of Seventeenth-Century British Philosophers*, Virginia, Thoemmes Press, 2000, pp. 559-562.

Cassirer, Ernst, *La rinacenza platonica in Inghilterra e la Scuola di Cambridge,* trad. de R. Salvini, Florencia, La nuova Italia, Editrice, 1947.

Cudworth Masham, Damaris, *Occasional thoughts in reference to a vertous and christian life*, Massachusetts, Hard Press, 2010.

Hutton, Sarah, "Lady Damaris Masham", en Edward N. Zalta (ed.), *Encyclopedia of Philosophy,* Stanford: Stanford University, 2013, disponible en: http://plato.stanford.edu/entries/lady-masham/#OccTho.

Émilie du Châtelet: una ilustrada relegada a la sombra

Carmen Silva
Facultad de Filosofía y Letras-UNAM
carmensilva55@gmail.com

Para aquellas amigas a las que considero mis hermanas.

Orígenes y vicisitudes

Émilie Gabrielle nació el 17 de diciembre de 1706 y fue la hija de Louis-Nicolas, barón de Breteuil, y Gabrielle Anne de Froulay. El padre ostentaba altos cargos en la corte del rey Luis XIV, por ejemplo: lector de su Majestad y conciliador e introductor de los embajadores. En otras palabras, ella perteneció a la nobleza, y fue la menor de tres hermanos: René-Alexandre, Charles-August y Elisabeth-Théodore. Sobre esto último, Frank Hamel comenta algo interesante, que es lo siguiente: "En esa época el nacimiento de una hija era inevitablemente una desilusión para los padres. Ya que una niña no podía añadir nada a la gloria de la familia [...] No podrá transmitir el nombre de su padre, tampoco ganar nuevas glorias en las batallas o en la diplomacia. Por todo ello, su nacimiento dejó indiferente a su padre, y a su madre un poco resentida".[1]

1 Frank Hamel, *An Eighteenth-Century Marquise; A Study of Émilie du Châtelet and her Times,*

Pero los padres de Émilie se equivocaron, pues ella sí añadió nuevas glorias a su nombre: Émilie du Châtelet fue una persona tan compleja y contradictoria como cualquier otro ser humano, sin embargo, para hablar de ella necesitamos mostrar, percibir, percatarnos primero de un conjunto de contrastes, pues ella se movía fluida y felizmente entre la ópera, la corte, el teatro, las mascaradas, el casino, los cafés y el estudio serio y comprometido.[2]

Es decir, Émilie podía vivir plenamente la diversión intensa y absoluta, para pasar luego, sin pesar alguno, a la concentración y a la dedicación que requiere el estudio, al cual también se entregaba día y noche como única diversión. En palabras de Hamel: "ella tenía dos intereses absorbentes: el amor y el trabajo".[3] Entonces, la intención de este capítulo es trazar unas líneas sugerentes a modo de proporcionar un retrato de la persona, del desarrollo intelectual y de la obra de Émilie du Châtelet.

Londres, General Books, 1910, p. 8. Debo añadir que, lamentablemente, todavía se sigue creyendo en muchas partes del mundo y en diversas culturas y niveles socioeconómicos —quizá por razones aparentemente diferentes, pero en esencia las mismas— que las niñas no aportan nada y que, con ellas, se pierde el nombre, el negocio, la tierra y el dinero. Una amiga mía, feminista muy respetable y bien informada, me comentó que esa misma actitud, llevada a ciertos extremos, conduce a una práctica vigente hoy en día, en la que, según muestran las estadísticas, los recién nacidos abandonados en iglesias, parques, basureros, etc., son, en su mayoría, niñas.

2 Frank Hamel comenta: "Los cafés eran una institución relativamente nueva en París en ese momento, e influyeron mucho en la imaginación de la gente; y se establecieron cientos de ellos. La historia inicia al final del siglo diecisiete. El café era entonces una nueva bebida, y una libra costaba aproximadamente ochenta francos. Fue introducido a los nobles de la corte de Luis XIV por el embajador turco. Los doctores estaban horrorizados y esparcieron la noticia de que era un veneno mortal. Por algún tiempo, esto causó entre gente excéntrica un deseo violento de beberlo y morir [...]. De cualquier manera, como nada grave sucedió, los doctores se vieron forzados a moderar su tono. Por largo tiempo, la bebida no fue popular [...] pero [...] Madame du Châtelet, Voltaire y Fontanelle lo bebían", Frank Hamel, *op.cit.*, p. 35. "En la época, Madame du Châtelet y Voltaire, el café Procope, el Grandot y Laurent eran los más famosos de todos", *ibid.*, p. 36.

"Dice Michelet que en 1720, París se había convertido en un gran café", *idem*. "Cada café tenía su nota distintiva. El Grandot tenía una gran población de hombres de ciencia, astrónomos, matemáticos, académicos y escritores serios [...], el Procope era el café de la gente de teatro, actores, dramaturgos, críticos [...] bailarines [...]", *ibid.*, p. 37. "[...] el Laurent era el café de los artistas: poetas, músicos, pintores, y amateurs de las bellas artes se encontraban en él", *idem*.

Margaret Alic afirma que 1730 marca el inicio de la sociedad parisina de los cafés; ahora bien, las cortesanas eran las únicas mujeres a quienes se les permitía asistir a esos establecimientos. Émilie, para poder encontrarse con sus amigos los científicos, se disfrazaba de hombre, cfr. Margaret Alic, *Hypatia's Heritage. A History of Women Science from Antiquity through the Nineteenth Century*, Boston, Beacon Press, 1986, p. 141.

3 Frank Hamel, *op. cit.*, p. 2.

Émilie du Châtelet: una mujer típica del siglo XVIII y mucho más que eso

Para una mujer de su tiempo y su posición social, sólo existían dos alternativas: el convento o el matrimonio. Émilie fue enviada al primero con fines educativos y quizá también porque su madre quería alejarla por un tiempo mientras crecía; además, sus padres tenían que arreglar su convenio de matrimonio. El 12 de junio de 1725, Émilie se casó a la edad de 19 años con el marqués Florent-Claude du Châtelet-Lomont, en un casamiento arreglado. Su esposo pertenecía a una antigua familia, originalmente rica, de la zona de Loraine. Como era de esperarse en un matrimonio acordado, entre ellos no había intereses comunes y, además, él era 10 años mayor que ella. Al principio del matrimonio, el marqués servía como gobernador en la provincia de Semur-en-Auxois; posteriormente, se incorporó al ejército, esta decisión lo obligó a moverse constantemente, por lo que pronto acordaron vivir separados. Tuvieron tres hijos: Gabrielle-Paulline (1726), Florent-Louis-Maria (1727) y Victor-Espirt (1734), quien murió siendo aún niño.

Hamel comenta que el marido se aburrió pronto de Émilie, lo que en esa época y clase social significaba que permanecerían casados, pero cada quien podía tener los amantes que deseara. Los de ella fueron varios, pero no hablaremos de ellos, sino sólo de uno en particular: Francois-Marie Arouet, *Voltaire*. Esta relación transformó su vida en el ámbito que aquí nos interesa exponer, es decir, su trabajo intelectual.

Aunque Émilie amaba a sus hijos y era tolerante, no tenía una idea muy clara de qué hacer con ellos; los nobles no solían cuidar ni educar a sus hijos ellos mismos. Sin marido en casa y con los hijos atendidos por nanas e institutrices, ella encontró libertad y, gracias a ello, descubrió nuevas pasiones que determinaron su vida: la filosofía y las matemáticas. Esta pasión por el conocimiento es la que marca la diferencia entre la vida de Émilie y la de sus contemporáneas, pues ella no se limitaba a buscar amantes o a ser la amante de uno u otro personaje, sino que quiso conciliar el reto intelectual con la relación amorosa, lo cual era toda una novedad en cuanto a la naturaleza de las relaciones entre hombres y mujeres. Logró tal hazaña con Voltaire, quien fue el único de los hombres con el que logró tener una relación en la cual lo intelectual tuvo un valor reconocido, apreciado y valorado.

En otras palabras, su pasión la convirtió en una mujer completamente excepcional para su tiempo pues, además de la búsqueda del amor, Émilie vivió otra pasión igual de grande, y fue su interés, su dedicación seria, constante y paciente

a las matemáticas y a la filosofía especulativa (o metafísica) y la natural (o física). En palabras de Hankins: "Madame du Châtelet quedó cautivada por la nueva ciencia y, por ello, empezó en 1734 a estudiar con Maupertius y con su joven ayudante en la Academia, Alexis Clairut".[4] Según Magaret Alic, el matemático y su ayudante antes mencionado, ellos eran quizá los únicos newtonianos de la Academia de Ciencias en ese momento en que la mayoría continuaba siendo fiel al cartesianismo.[5]

Formación e intereses

Frank Hamel afirma que Émilie aprendió de su padre el latín, lengua que dominaba; además, conocía y podía leer a los grandes autores en inglés y en español, entre otros idiomas, e inclusive sabía griego. Voltaire comenta que él la instruyó en el inglés, pero es probable que ya lo leyera desde antes. Obviamente, otra de sus habilidades y pasiones fueron las matemáticas, que aprendió, como ya lo señalé, con uno de los grandes de la época: M. de Maupertuis. Parece que Émilie también tenía cierta sensibilidad para la música, por lo que su talento se desplegaba hacia todo tipo de idiomas y lenguajes, fueran lenguas muertas, como el latín y el griego, o modernas, como el inglés; así como el lenguaje matemático o el musical. Además, como veremos más adelante, tanto el dominio del latín como el de las matemáticas serán cruciales para su futuro.

Antes de hablar de los trabajos y aportaciones de Madame du Châtelet, consideramos que es importante reconocer, primero, la influencia que Voltaire tuvo sobre los filósofos franceses de su tiempo. Nadie pondrá en cuestión que él fue uno de los actores intelectuales más importantes de la Ilustración francesa; por ello, resulta evidente apreciar la influencia que ejerció en Émilie, su discípula y amante. Pero la historia no es tan sencilla. Obviamente, la opinión de Voltaire era valiosa, tanto para ella como para muchos otros ya que, en efecto, él fue un líder del movimiento ilustrado. Sin embargo, Madame du Châtelet también recibió y aceptó otras influencias, de tal forma que no la podemos reducir a una simple seguidora de Voltaire o a un satélite de éste.

4 La traducción es mía. Thomas Hankins, *Science and the Elightenment,* Nueva York, Cambridge University Press, 2007, p. 34 (Cambridge History of Science Series). Clairut publicó *Eléments du géometrie*, un libro en el que el autor reúne las lecciones de geometría que le impartió a Madame du Châtelet.

5 Cfr. Margaret Alic, *op., cit.,* p. 141.

Hamel considera casi imposible juzgar a Madame du Châtelet de manera independiente de Voltaire, ya que sus vidas e intereses fueron comunes; aun así, creemos que vale la pena preguntarnos quién fue la gran amiga del filósofo. Antes de hablar sobre ella directamente, cito a continuación uno de los pasajes más elogiosos de Frank Hamel sobre Émilie du Châtelet, veamos:

> Pocos de los grandes hombres han contado con la compañía de una mujer en términos tan equitativos. Ni Goethe, Chateabriand, tampoco Mirabeu ni Balzac amaron a una mujer con la mitad de las cualidades en común entre ambos. Voltaire y Émilie fueron esencialmente intelectuales y egocéntricos, los dos poseían una energía nerviosa muy abundante [...] los movía la búsqueda del conocimiento y la verdad, una pasión por producir, por causar un efecto [...] eran muy grandiosos para someterse a las leyes hechas por los hombres y mujeres, ambos deseaban entender las leyes de la naturaleza y escribir sobre ellas para iluminar a otros. Éstas eran algunas de las características que los unieron. Por otra parte, sus diferencias eran marcadas, Voltaire era más imaginativo, original y propositivo; Madame du Châtelet, en cambio, era más perseverante y metódica en su pensamiento.[6]

Como veremos posteriormente, ella tenía ideas propias, pero todo esto quedará aclarado cuando hablemos sobre sus investigaciones y sus publicaciones en las páginas siguientes.

El siglo XVIII y la revolución científica

Una de las cuestiones más interesantes sobre el contexto intelectual de la Marquesa du Châtelet, que aquí queremos resaltar, es la tesis que los historiadores de la filosofía de la ciencia sostienen actualmente, cuando afirman que los ilustrados creían que la revolución científica —originada en el siglo XVII, con Galileo, Descartes, Kepler— no había terminado aún; para ellos, el fenómeno seguía en proceso y el proyecto ilustrado consistía fundamentalmente en continuar la revolución. Dentro del proyecto ilustrado, Newton[7] era la figura guía, el

6 Frank Hamel, *op. cit.*, p. 39.

7 Thomas Hankins comenta que: "En la Ilustración la teoría de la gravitación de Newton fue sujeta a tres pruebas dramáticas que son las siguientes: fue aplicada a los problemas en relación al cálculo de la figura de la tierra, el movimiento de la luna y el regreso del cometa Haley", Thomas Hankins, *op. cit.*, p. 37.

modelo, el héroe. Por ello Hankins comenta la relevancia que tenía proseguir con su obra, para de esa forma, concluir finalmente la revolución científica en el siglo XVIII. Esta idea la expresa claramente Hankins con las siguientes palabras: "El siglo XVII inició la revolución, el XVIII debe terminarla o concluirla".[8] Thomas Hankins añade sobre esta misma cuestión: "La manera obvia en la que podía progresar la filosofía natural, es completando el programa de investigación de Newton, utilizando sus métodos. Por ello, la ciencia de la Ilustración será 'newtoniana' y la filosofía no será más que la del 'newtonianismo' ".[9]

La influencia de Voltaire en la Ilustración francesa

Para aproximarnos un poco más a Madame du Châtelet, hablaremos ahora brevemente sobre Voltaire. Para ello, nos apoyaremos en el artículo de Carlos López Beltrán titulado "Los límites de las ciencias: Voltaire y la revolución científica", en el que el autor ofrece una serie de sugerencias y señalamientos muy interesantes, basándose en las *Cartas filosóficas*, las cuales nos permitirán comprender la verdadera relación entre Voltaire y los ingleses, y en particular entre Newton y Locke. En sus cartas, Voltaire expresó un conjunto de cuestiones que valoró y atesoró durante su exilio en Inglaterra, con el fin de transmitirlas a sus compatriotas. En particular, trata sobre los avances en la política y la ciencia del reino británico; pero, además, como afirma Hankins, parece que una de las finalidades de esta obra era proponer el proyecto ilustrado de concluir la revolución científica. No está de más recordar que, para lograr esta tarea, era necesario ajustarse lo más posible a los lineamientos epistemológicos propuestos por los ingleses, principalmente los que se encontraban implícitos en los escritos newtonianos.

Además, resulta interesante mencionar, como lo señala López Beltrán, que la importancia de Voltaire no se encuentra en haber descubierto a Newton para sus compatriotas, pues antes de las *Cartas filosóficas,* "Fontanelle y Maupertius, entre otros franceses, [ya] estaban bien adentrados en la ciencia y polémicas newtonianas".[10] Por el contrario, lo que López Beltrán quiere enfatizar es el impacto, la onda expansiva que Voltaire generó con su defensa de la filosofía

8 *Ibid.,* p. 1.

9 *Ibid.,* p. 9.

10 Carlos López Beltrán, "Los límites de las ciencias: Voltaire y la revolución científica", en Carmen Silva (comp.), *Voltaire*, México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 1995, p. 21.

inglesa, y lo expresa en estas palabras: "Voltaire se percató muy pronto y con nitidez de algo que sólo en este siglo [XX] se ha vuelto casi obvio: que los cambios en la forma de producir y validar el conocimiento sobre el mundo natural[,] que la adopción del mecanicismo y empirismo produjeron, exitosos como resultaron, conllevaban transformaciones culturales, éticas y políticas de gran magnitud, que rebasaban las ciencias".[11]

Madame du Châtelet: su pasión por las matemáticas y su encuentro con Voltaire

Émilie y Voltaire se conocieron desde que ella era una niña; el filósofo era amigo de su padre.[12] Varios años después se reencontraron y ese momento decisivo coincidió con la publicación de las *Cartas filosóficas*, obra que según varios especialistas determinó su relación, sumado al hecho de que el marqués du Châtelet se incorporó al ejército. Por ello Hankins afirma que: "En 1733 ella unió fuerzas con Voltaire, como su amante, pero también seguramente como su compañera en la ciencia y la literatura. Voltaire por supuesto se convirtió en la figura literaria de la Ilustración ya que, en 1734, publicó sus *Cartas filosóficas*, el libro que lo apuntaló en su carrera".[13]

Como comentamos anteriormente, esta obra es el resultado del exilio del filósofo francés en Inglaterra. Allí habla de lo avanzados, tolerantes y libres que son los ingleses y, por tanto, la sociedad inglesa en su conjunto; y también critica a la sociedad francesa por retrógrada, en contraste con el reino de Inglaterra. Ésta es la razón por la que fue censurado y se le exhortó a dejar París o ingresar de nuevo a la Bastilla. Por otra parte, además de todos los avances sociales que él percibió, también encontró en Newton al verdadero científico. En otras palabras, esta obra no sólo es una crítica contra la sociedad francesa, sino también contra su ciencia. Sin embargo, las *Cartas filosóficas* tienen, entre otras muchas cualidades —además de cuestionar a las instituciones francesas—, la de ser una introducción a la filosofía natural de Isaac Newton.

11 *Ibid.*, pp. 22-23.

12 Entre otros autores, esto también lo afirma Judith Zinsser, en *Émilie du Châtelet. Daring Genius of the Entlightenment*, Nueva York, Penguin Books, 2007, p. 4.

13 Thomas Hankins, *op. cit.*, p. 34.

Entre la Bastilla y el exilio de París, Voltaire y Madame du Châtelet optaron por retirase al castillo de Cirey, que pertenecía a la familia del marido de Émilie.[14] En su retiro, se dedicaron al estudio de la filosofía natural y a la literatura. Margaret Alic subraya que Émilie influyó en el desarrollo intelectual de Voltaire, llevándolo al terreno de la ciencia.[15] La relación de Émilie y Voltaire perduró 20 años, hasta la muerte de ella. En el castillo de Cirey se dedicaron a trabajar intensamente. Ella trabajó principalmente sobre la metafísica y la física de Leibniz, las matemáticas avanzadas, la geometría y la física de Newton (inclusive montaron un laboratorio experimental). Y fue también en este lugar donde escribió varias de sus obras. A continuación leamos un pasaje de Hankins en el que menciona a algunos de los más asiduos visitantes del castillo: "Además de Maupertius y Clairaut, Madame du Châtelet y Voltaire tenían muchas otras visitas importantes, incluyendo a Francesco Algaroti (1712-1764), quien se encontraba en ese momento trabajando una versión de la óptica de Newton titulada *Il newtonianismo per dame* [El newtonianismo para damas], trabajo que llegó a convertirse en la versión más popular dentro de las popularizaciones de la filosofía de Newton".[16]

El pasaje anterior de Hankins nos revela algo interesante sobre el tipo de visitas ilustres que recibían Voltaire y Émilie en Cirey: su castillo era una especie de centro de investigación alternativo en el que se reunían algunos de los grandes matemáticos y geómetras de la época pertenecientes a las academias científicas de París[17] o a cualquier otro lugar importante. Sin embargo, al castillo no eran convocados por ser miembros de tal o cual academia; el motor de sus reuniones era

14 Se instalaron en el castillo con la autorización del marqués. Parece que el inmueble se encontraba en ruinas y gracias a la construcción de una nueva ala, proyectada y financiada por Voltaire, el sitio se convirtió en un lugar más que habitable, pues esta nueva zona era luminosa, amplia e incluso lujosa. La remodelación del castillo fue pagada por Voltaire quien, según Pearson, aunque no pertenecía a la nobleza, era muy rico gracias a sus inversiones en la exportación de granos de África del Norte a Francia, España e Italia, cfr. Roger Pearsons, *Voltaire Almighty. A life In pursuit of freedom*, Gran Bretaña, Bloomsbury, 2006, p. 122.

15 Cfr. Margaret Alic, *op. cit.,* p. 142.

16 Thomas Hankins, *op. cit.,* p. 35. Además, Margaret Alic afirma que este proyecto inspiró a Émilie y a Voltaire a escribir *Elements of the Philosophy of Newton*.

17 Margaret Alic coincide con nuestra percepción de la importancia de Cirey y, por ello, escribe lo siguiente: "Cirey se convirtió rápidamente en el centro francés de la ciencia newtoniana con Maupertius, Algarotti, Samuel Koenig, Clairaut y Bernoulllis; además de la estrechas relaciones con Federico el Grande de Prusia, las academias científicas de Berlín, de Escandinavia y de Rusia", Margaret Alic, *op.cit.,* p. 141.

la pasión que compartían por la nueva ciencia, a saber, la newtoniana; su interés común era apoyarla como la única alternativa válida frente a la filosofía natural cartesiana, con trabajos muy serios como el de Maupertius, quien demostró que la física de Newton era la adecuada, pues con ella era posible comprobar correctamente cuál era la forma de la Tierra. Dicha investigación fue en parte el resultado de la aplicación de la mecánica newtoniana y de una expedición a Laponia.

La Figure de la Terre (La figura de la Tierra) fue publicada en 1738; las *Cartas filosóficas,* de Voltaire, en 1734; *Los elementos de la filosofía de Newton,* de Voltaire y Madame du Châtelet, en 1738, versión divulgadora que no requería del dominio de matemáticas avanzadas; y, por último, el proyecto de libro de Francesco Algaroti al que nos referimos líneas arriba titulado: *Il newtonianismo per dame,* cuya redacción se inicia en 1735. Sobre esta obra nos llama la atención, de manera especial, los varios intentos científicos de divulgación, además de versiones resumidas y accesibles de la filosofía de Newton, con el fin de generar una aceptación unánime de la filosofía del revolucionario físico inglés. Sin embargo, esto no pareció suficiente, aunque incluso se creyera necesario incorporar a las damas a este movimiento intelectual.

Investigaciones y publicaciones de Émilie du Châtelet

En Cirey, Émilie tenía su propio laboratorio experimental, una biblioteca con miles de volúmenes, un telescopio, microscopios y diversos aparatos científicos.[18] Trabajó e investigó sobre muy diversos temas. De estos estudios, algunos se publicaron y otros no. Sin embargo, la lista que presentaremos a continuación muestra una amplia gama de intereses. Como veremos, algunos trabajos los realizó en solitario y otros en coautoría con Voltaire u otros colegas y amigos. El conjunto completo nos muestra de manera incuestionable el dominio de varios idiomas y, además de una mente inquieta y aguda, la apertura intelectual de esta honorable representante de la Ilustración francesa.

Afortunadamente, tenemos acceso a muchos de sus trabajos no publicados en vida debido a que ella presintió su muerte[19] y guardó todos sus papeles en la

18 Cfr. Margaret Alic, *op. cit.,* p. 141.

19 Varios son los textos que afirman que la causa de la muerte de Émilie Gabrielle fue una fiebre de parto, Judith Zinssser, *op. cit.,* pp. 2-3. La fiebre puerperal o fiebre de parto era una de las causas de muerte materna más extendida antes de que el médico Semelweis observara, en 1847, que la causa de la fiebre del parto se debía a "ciertos agentes" que se encontraban en las manos de

Biblioteca Real de París.[20] Entre esos documentos se encontraba la que se considera una de sus obras más importantes, la traducción de los *Principia* de Newton.

Obras científicas publicadas en vida y póstumamente

En 1738 se publica *Eléments de la philosophie de Newton (Elementos de la filosofía de Newton),* uno de los trabajos que, según los especialistas, realizaron conjuntamente Voltaire y Émilie, una vez establecidos en el castillo de Cirey. El libro aparece como propio de Voltaire, pero, en el Prefacio, el autor aclara que es el resultado de un proyecto conjunto. El objetivo de la obra es introducir a los lectores franceses a las teorías de Newton sin necesidad del dominio de matemáticas avanzadas.

En 1740, Madame du Châtelet publica *Institutions de Physique (Lecciones de física),*[21] obra originalmente escrita para apoyar a su hijo en el conocimiento de la física, y también con el objetivo de exponer la filosofía natural de Leibniz al público francés. Por otra parte, cabe señalar que la obra misma evidencia que Madame du Châtelet inicia su investigación en filosofía natural con la filosofía de Leibniz, a la que nunca abandona del todo.[22] Hankins comenta que fue: "[...] un libro que más que ningún otro esparció las ideas leibnizianas en Francia".[23] Según Thomas Hankins, Émilie adoptó de la física leibniziana la *vis viva* ("fuerza viva"), noción a la que nunca renunció; esta cuestión la aceptaban y propagaban

las parteras y médicos que las atendían; como medida preventiva propuso, tanto a las parteras como a los médicos, que se lavaran las manos antes de atender un parto; de otra forma, las mujeres podían contraer la enfermedad conocida como fiebre puerperal. Antes del descubrimiento realizado por Luis Pasteur acerca de las diferentes bacterias causantes de esta infección mortal y los antibióticos que las podían eliminar, esta enfermedad fue, durante mucho tiempo, uno de los motivos de muerte entre las mujeres parturientas, siempre en el posparto. Émilie murió de esta enfermedad, de la que gracias al médico francés ahora sabemos que es una infección generalizada, aunque lamentablemente, no se ha erradicado del todo en nuestro siglo, pues aún hay muertes maternas posparto, sobre todo en países como los nuestros, en los grupos más vulnerables de la población.

20 Roger Pearson, *op. cit.,* p. 205.

21 Margaret Alic señala que el libro se publicó sin el nombre de la autora y que desde el principio fue un trabajo controvertido, *op. cit.,* p. 143.

22 Según Margaret Alic, para Émilie du Châtelet la física newtoniana requería de un fundamento metafísico y éste lo encontró en Leibniz, cfr. Margaret Alic, *op. cit.,* p. 144.

23 Thomas Hanhkins, *op. cit.,* p. 35.

otros matemáticos leibnizianos o no leibnizianos, como Maupertius, quienes se distanciaron del rechazo de Voltaire a todo lo ajeno a Newton.[24] La aceptación de ciertas tesis leibnizianas por parte de Madame du Châtelet es muy interesante, pues evidencia que Émilie Gabrielle no sólo estudió a Leibniz con atención, sino que escribió un libro que cumplió la función de dar a conocer las ideas del filósofo prusiano en Francia.

Por otra parte, esto también nos sugiere dos cuestiones importantes. La primera estriba en la gran repercusión que tuvo esta obra, gracias a la cual podemos afirmar que fue uno de sus primeros trabajos relevantes; hoy tal texto es casi desconocido pero, en su momento, *Institutions de physique* cumplió la valiosa tarea de difundir por vez primera las ideas de la física de Leibniz en francés. La segunda cuestión es que el sólo hecho de estudiar a Leibniz y de aceptar ciertas asunciones de sus tesis denota en Émilie una libertad e independencia de pensamiento frente a Voltaire, quien era un newtoniano casi "dogmático". Esta segunda cuestión me parece muy importante porque es un rasgo claro de la autonomía intelectual de Émilie frente al pensador ilustrado. Además, también nos indica que Émilie se encontraba más inmersa en los debates científicos que Voltaire, cuya arena era realmente la literatura.

En 1737, Madame du Châtelet publica el ensayo titulado: *Dissertation sur la nature et la propagation du feu (Disertación sobre la naturaleza y propagación del fuego),* trabajo que presentó ante la *Academie des Sciences* para su dictamen. El origen y razón del trabajo fue un concurso al que convocó la Academia sobre "La naturaleza del fuego". Originalmente Voltaire y ella enviarían un trabajo conjunto, pero al final lo presentaron en forma separada y ninguno ganó el concurso. El ganador fue el matemático Leonhard Euler; y el premio para ellos fue la publicación de sus ensayos. Un hecho importante es que la Academia publicó el ensayo de Émilie, aunque a las mujeres les estuviera vetada la entrada como miembros, inclusive como oyentes. Por tanto, este ensayo es el primer trabajo publicado por la Academia de Ciencias de París escrito por una mujer.

Después de 1738, Émilie continúa sus estudios de matemáticas avanzadas por varios años ya con el proyecto en mente de traducir los *Principia* de Newton del latín original al francés. En 1749 concluye su traducción de *Principia Mathematica* de Newton, la cual se publicó en 1759, diez años después de su muerte. Esta traducción tiene un enorme valor porque, en ella, Madame du Châtelet incluyó tanto un estudio introductorio como comentarios, gracias a lo cual, esta versión

24 Idem.

no es un libro más de divulgación, sino una obra completa y para especialistas o, por lo menos, para aquellos que tenían conocimiento de matemáticas avanzadas y de física. Con esta traducción de los *Principia Mathematica*, Émilie aportó su grano de arena al proyecto ilustrado, al verter al francés la obra fundamental del héroe de la ilustración francesa.[25] Vale la pena mencionar que, actualmente, esta traducción continúa siendo una versión autorizada en francés.

A pesar de lo que hemos expuesto, Frank Hamel sugiere que Madame du Châtelet no aportó nada propio y original a la ciencia de su época. Sin embargo, desde nuestro punto de vista, su trabajo fue valioso y reconocido en su momento, además de la vigencia de su traducción de los *Principia* hasta nuestros días. Nosotros sí creemos que su labor fue importante. En primer lugar, la traducción de Newton al francés fue fundamental para el proyecto ilustrado, como hemos explicado anteriormente; supongo que esto en sí mismo tiene un gran valor pues, al ser traducida a una lengua moderna, la obra de Newton pudo ser leída por un público más amplio, además del que accedió a su versión latina, que era la lengua de los especialistas, catedráticos y letrados. En segundo lugar, es indispensable recordar que Émilie no sólo dominaba el latín, su conocimiento de las matemáticas le permitió realizar un estudio amplio de las propuestas newtonianas, lo cual agrega un valor extra a la traducción. En tercer lugar, y por si fuera poco, ella fue la persona que editó por vez primera una versión completa, no general ni abreviada o introductoria de los *Principia*. Su empeño era tan serio que solicitó la ayuda de un joven geómetra de la época para garantizar al lector, y a ella misma, que su versión era importante; el nombre del ayudante es Alexis-Claud Clairut. Por otra parte, por la lista de trabajos y proyectos de investigación que leímos anteriormente, es claro que Émilie du Châtelet era una de los *savants* de su época, y en áreas nada triviales como son la física y las matemáticas.

Aunado a esto, recordemos que fue ella quien publicó los libros que propagaron las ideas de la filosofía natural de Leibniz al francés. Y, por último, habría que considerar que su artículo sobre la naturaleza del fuego es original y que incluso, merece un estudio más minucioso de los historiadores de las ideas científicas.

Por otra parte, además de las obras ya mencionadas, encontramos escritos sobre óptica, lingüística y el tema de la naturaleza del libre albedrío, de los cuales enlistamos algunos a continuación: El *Discurs sur la bonheur (Discurso sobre la felici-*

25 Margaret Alic comenta que: "con esta publicación, el método científico newtoniano se convirtió en una parte integral de la ilustración francesa por vez primera", *op. cit.*, p. 145.

dad), el *Examen de la Genese* (*Examen del Génesis*) y el *Examen du livres du Nouveau Testament* (*Examen de los libros del Nuevo Testamento*), son ensayos de carácter no científico y parecen, por su temática, haber sido trabajados realizados en forma conjunta con Voltaire.

A esta lista es necesario agregar dos traducciones importantes: *Edipo Rey*, la tragedia de Sófocles, que tradujo del griego al francés, y la traducción de *La fábula de las abejas* de Bernard Mandeville, del inglés al francés (publicada en 1735). Para finalizar esta sección, cito al mismo Hamel, quien en el siguiente pasaje reconoce el alto nivel intelectual de Émilie du Châtelet:

> [...] la importancia de su lado intelectual es muy grande pues le permitió moverse en la sociedad de hombres muy inteligentes, además de Voltaire. El pequeño grupo de matemáticos que eran sus amigos incluían a Maupertius, Clairaut, Koening y Bernoulli [...] La reputación de Madame du Châtelet era reconocida, ella era una persona trabajadora, apasionada, e infatigable, y ayudó a esparcir ciertas ideas nuevas que tomaron los científicos y filósofos franceses de su momento.[26]

Antes de concluir, transcribo a continuación una serie de frases proferidas por Voltaire a la muerte de Émilie y citadas por Hamel: "No sólo he perdido a una amante, he perdido la mitad de mí mismo, el alma de la que la mía propia estaba hecha, una amiga durante veinte años",[27] y la siguiente: "He perdido a mi amiga ilustre, estoy desesperado, e inconsolable".[28]

Por todo lo dicho anteriormente, es claro que Émilie tenía un alto dominio de las matemáticas, la geometría y la física de su tiempo; que fue amiga de los grandes de su momento en estas áreas, como ya lo mencionamos; y, algo que quiero agregar ahora, es que habría que poner en perspectiva que ella tuvo la intención de conciliar y tomar lo mejor de la física de Leibniz y de Newton, cuestión que en sí misma me parece una novedad y una aportación muy loable, en tanto que ambas perspectivas físicas y metafísicas parecían irreconciliables.

---

26 Frank Hamel, *op. cit.*, p. 29.

27 Ibid., p. 159.

28 Ibid., p. 160.

Bibliografía

Alic, Margaret, *Hypatia's Heritage: A History of Women Science from Antiquity through the Nineteenth Century*, Boston, Beacon Press, 1986.

Hamel, Frank, *An Eighteenth-Century Marquise; A Study of Émilie du Châtelet and her Times*, Londres, General Books, 1910.

Hankins, Thomas L., *Science and the Enlightenment*, Nueva York, Cambridge University Press, 2007 (Cambridge History of Science Series).

Israel, Jonathan, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, New York, Oxford University Press, 2002.

López Beltrán, Carlos, "Los límites de las ciencias: Voltaire y la revolución científica", en Carmen Silva (comp.), *Voltaire*, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, México, 1995.

Pearson, Roger, *Voltaire Almighty: A life in pursuit of freedom*, Gran Bretaña, Bloomsbury, 2006.

Voltaire, *Cartas filosóficas*, Barcelona, Ediciones Atalaya, 1993 (Grandes Obras del Pensamiento).

Zinsser, Judith, Émilie du Châtelet. *Daring Genius of the Enlightenment*, Nueva York, Penguin Books, 2007.

AMAZONA EN TIEMPOS DE REVOLUCIÓN: THÉROIGNE DE MÉRICOURT

Donovan A. Hernández Castellanos
Facultad de Filosofía y Letras-UNAM
crudez2000@yahoo.com.mx

Escribir historia significa dar a las fechas su fisonomía.
WALTER BENJAMIN

Quien no es agente de la historia padece sus efectos.
NICOLE LORAUX

No es inútil que los arcontes escriban poemas, es bueno que a veces los filósofos se conviertan en historiadores.
NICOLE LORAUX

LA *BELLE LIÉGEOISE:* MEMORIA DE UNA ACCIÓN

Imagínala: en la Francia de 1789, una pequeña mujer se encarama en alguna butaca de Versalles; de rostro franco y mirada intensa, proveniente de los Países Bajos, sigue atentamente las discusiones de la Asamblea Constituyente y su defensa de la soberanía popular; una mujer que recorrió las ruinas de La Bastilla —antiguo bastión monárquico— soñando convertirlo en el nuevo templo de la nación. Imagínala nuevamente: vestida con un hábito color sangre, sombrero púrpura aderezado con una tenue pluma azul; portadora de un sable amenazador y de piel trigueña, dirigiendo a la muchedumbre de mujeres sediciosas en aquel sangriento octubre.

Ahora entérate: ese fantasma sobre el que todo un siglo proyectó sus fantasías desfallece en el polvo, enferma de locura venérea, en las entrañas de la terrible Salpêtrière; se dice que de su pasado sólo conserva el delirio en la lengua, y una

muerte que susurra para sus adentros: "revolución", "asamblea", "nación"... Ni siquiera se conserva registro de su nacimiento. ¿Podrías distinguir la verdad de la invención en este relato? ¿Quién puede, finalmente, darle su rostro auténtico a las acciones y sus efectos?[1]

Esta figura ambivalente bien podría ser la alegoría de una historia de exclusión que todavía no terminamos de escribir. Pues sobre el feminismo, su genealogía y estrategias de resistencia pesa una amnesia condenatoria, algo más que un accidente de la historiografía falocentrista: pesa un olvido político. Se diría que la *política historiográfica del olvido* ha desdibujado incluso las fisonomías de sus actrices, arrastrando con ello gran parte de la Modernidad y de sus promesas que emancipan. Una ráfaga de este huracán pende sobre la memoria de las mujeres revolucionarias, cubiertas de clichés por sus contemporáneos adversos y desterradas de la comprensión histórica de nuestros días. Hasta hace poco ése era el caso de Théroigne de Méricourt, instauradora de un discurso republicano y feminista durante la Revolución Francesa, de quien hemos delineado un retrato que impregna todavía el imaginario vinculado a ella. Sobre su vida sabemos que nació el 13 de agosto de 1762 en el seno de una familia acomodada de la villa de Marcourt (de donde se deriva su nombre público), situada en las Ardenas, y que Esquirol firmó su acta de defunción el 9 de junio de 1817; en sus últimos años Méricourt sería testigo de la caída de su amada revolución y del comienzo de la Restauración, desde la cárcel de su incurable melancolía.

Amazona de filiación girondina en un siglo que perdía la fe en los mitos para depositarla en el terror jacobino, Méricourt sostuvo el blasón ilustrado en la lucha por la igualdad de las mujeres ante lo político; distinguiéndose en esta lucha de otras de sus contemporáneas que abogaban por los derechos de la mujer y por una comprensión extensiva (no sexista) del universalismo que los convocaba. Pues, lo sabemos, esta promesa de emancipación jurídica y política que responde al apelativo de los "Derechos del Hombre y del Ciudadano" se parcializó en su

1 Para la reconstrucción de la vida de Théroigne de Méricourt nos basamos selectivamente en las siguientes obras de Lewis Goldsmith, "Théroigne de Méricourt. The jacobin harlot", en *The female revolution Plutarch, containing biographical, historical, and revolutionary sketches, characters, and anecdotes* Toronto, Universidad de Toronto, 1805; para una excelente y ampliamente documentada biografía véase Elisabeth Roudinesco, *Théroigne de Méricourt. A melancholic Woman during the french Revolution*, Nueva York, Verso, 1991, estudio que cuenta con una visión actualizada de la figura emblemática de la amazona francesa, aunque no siempre bien dispuesta a destacar su aporte en el ideario político del periodo. El lector encontrará una adecuada historia del periodo en Georges Lefebvre, *La Revolución Francesa y el imperio*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

momento al grado de alcanzar exclusivamente el "club de los hombres", que desde la Antigüedad define los límites de la ciudadanía y los asuntos del Estado.

Probablemente la singularidad radical de su reflexión sobre "lo político" ha hecho de Anne-Josèphe Terwagne —bautizada por la prensa como Théroigne de Méricourt[2]— una figura irreductible al movimiento sufragista y reivindicativo de la "ciudadanía activa" de las mujeres, para finalmente expurgarla de la historia del llamado "feminismo original". Quizá la leyenda negra que asocia su nombre con actos de violencia contra los jacobinos, contribuyó a su doble marginalización. Doble puesto que, por un lado, la historia oficial de la Revolución Francesa ignora sistemáticamente, negándose a construir un archivo de sus acciones y de las mujeres del movimiento *sans-culotte* que intervinieron en los momentos de duda de este acontecimiento y, por el otro, porque el feminismo no encuentra motivos para apropiarse de su postura singular (lo cual no es gratuito). Serán los poetas y artistas como Baudelaire y Lamartine —marginados ellos mismos— los encargados de regresarle a la *belle Liégeoise* su potencial significación, pero esta vez estética y no política.[3] En nuestros días Elisabeth Roudinesco se encargó de restituir a la bella Amazona de toda su fisonomía, reintegrándola así

2 Probablemente para volverla equiparable a su contraparte feminista: Olympe de Gouges, al menos de acuerdo con la especulación de Elsabeth Roudinesco, en su biografía citada previamente. Cabe mencionar como un aspecto de no menor importancia que, a diferencia de Olympe de Gouges, Méricourt no pudo adquirir un control tan profundo sobre su imagen pública, que por entonces circulaba cada vez con mayor vertiginosidad; pues, siempre de acuerdo con Joan W. Scott, de Gouges fue capaz de apropiarse de su capacidad de agencia a través de usos políticos de la imaginación, significante menospreciado por la filosofía ilustrada como sabemos, pero facultad de la que ésta pudo echar mano hasta el grado de inventarse a sí misma una filiación y un destino político desde la apropiación del nombre propio. Para un análisis mejor argumentado de este periplo singular del feminismo jurídico, no es despreciable la lectura polémica de la historiadora y activista norteamericana Joan W. Scott, "The uses of imagination: Olympe de Gouges in the French Revolution", en *Only paradoxes to offer,* Cambridge, Universidad de Harvard, 1996.

3 En un soneto intitulado "Sisina", publicado por primera vez en abril de 1859 y luego incluido en la segunda edición de *Les Fleurs du mal*, Baudelaire recupera la mítica imagen de la desdichada Méricourt; los versos son los siguientes: "¿Habéis visto a Théroigne, amante de las matanzas, / excitando al asalto a un pueblo sin calzado, / con las mejillas y los ojos de fuego, representando a su personaje, / y subiendo, con el sable en la mano, las escaleras reales?", en Charles Baudelaire, *Obras* selectas, Madrid, EDIMAT Libros, p. 114. Por su parte, Alphonse de Lamartine recupera la imagen de Théroigne de Méricourt en el Libro dieciséis de su olvidado *Histoire des Girondins,* Bruselas, Cans Meline, 1847, p. 234, completada entre 1843 y 1847. Ambos delinean un imaginario de la tabla raza de la igualdad civil distinto al del falocéntrico Sainte-Beuve y la ambigua figura de su *Mirabeau*.

a la historia a la que pertenece: la historia del "feminismo original", que tendría, en tanto que actitud crítica y moderna, una doble genealogía.[4] Sin embargo, la historiadora del psicoanálisis enfocaría el "caso Méricourt" desde la perspectiva de su patología mental, escribiendo un nuevo capítulo de la historia de la locura en la época clásica. Ese gesto persiste en el olvido de la repercusión política de las ideas de Méricourt, repercusión sobre la que nos proponemos ahondar en las líneas que siguen.

La doble procedencia del "feminismo ilustrado"

El siglo XVIII le entregó a Occidente dos enseñanzas sobre lo femenino. Probablemente el nombre de Rousseau, dado el supuesto antiintelectualismo y el evidente antifeminismo que atraviesan su obra, estará inevitablemente unido a la primera de estas enseñanzas. Su política en nombre propio, aliada con lo mejor pero también con lo peor de su siglo, sostuvo que la mujer era el arquetipo de lo humano, pero que al haber perdido el estado de naturaleza devino en un ser disminuido y artificial, sensitivo, instintivo, corporal, de facultades débiles y sin capacidad para el pensamiento abstracto; por lo cual la naturaleza de la mujer estaría destinada a servir de complemento para las actividades del hombre, quien encarnaba los poderes del intelecto. Estas tesis darían lugar a todo un conjunto de discursos en torno a la naturaleza fisiológica de lo femenino, que le niegan toda capacidad de acción, condenándolo así al campo de la reproducción y el tutelaje.[5]

De la anterior podemos distinguir la segunda enseñanza, que sostiene que la diferencia sexual no es motivo para excluir a las mujeres de la ciudadanía y

4 Roudinesco llama "feminismo original" o "feminismo temprano" al conjunto de prácticas que se conectan con la lucha por la igualdad de derechos para ambos sexos, vinculada con el proyecto revolucionario de la transformación general de la sociedad. Esta lucha temprana, acaecida en el siglo XVIII, tendrá, en su argumento, dos derivas fundamentales: el feminismo teórico y el feminismo guerrero; sin embargo, esta división es sesgada, puesto que lo que Roudinesco llama "feminismo teórico" no es otra cosa que un tipo de activismo importante para la historia contemporánea del feminismo en general: la lucha y los documentos de Olympe de Gouges, Condorcet y otros. Habrá, pues, que poner en tela de juicio el dictamen de Roudinesco y su reduccionismo político. Para consultar la opinión anterior remito al lector a Elisabeth Roudinesco, *Théroigne de Méricourt. A Melancholic Woman during the French Revolution*, trad. del inglés Martin Thom, Inglaterra, Nueva York, Verso, 1991, pp. 44-47.

5 Cfr. particularmente el Libro Quinto de Jean-Jacques Rousseau, *Emilio o de la educación*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2008.

de los derechos políticos, puesto que éstos son naturales y le pertenecen a la humanidad toda. Esta posición, comenzada por Poullain de la Barre y Antoine Caritat, fue también defendida por el Marqués de Condorcet, entre los girondinos ilustrados, y sobre todo por Madame Rolland, Olympe de Gouges y Etta Palm, las defensoras de los derechos de la mujer. Aunque no es seguro que ninguna de las tres últimas figuras que citamos sostuvieran algún contacto personal, probablemente todas estarían de acuerdo en la sentencia firmada por "el último de los filósofos", según la cual:

> Las mujeres son superiores a los hombres en cuanto a virtudes amables y domésticas; aman, como los hombres, la libertad, aunque no disfruten de todas sus ventajas; y, en las repúblicas, se las ha visto a menudo sacrificarse por ella: han demostrado poseer las virtudes del ciudadano cada vez que el azar o los trastornos civiles las han colocado en un escenario del que el orgullo y la tiranía de los varones las han excluido en todos los pueblos.[6]

Indudablemente la primera parte de esta declaración insiste de nueva cuenta en el carácter doméstico de las virtudes femeninas (algo que ninguna feminista ilustrada puso en cuestión), a pesar de ello es notoria su articulación con otros dos temas fundamentales: el de los derechos políticos y, lo que nos interesa, el problema de "lo político" originado por los trastornos civiles y la defensa de las virtudes republicanas del ciudadano (que, como veremos, son de largo linaje).

Sin embargo, se preguntará el lector, ¿qué tiene que ver todo esto con la genealogía del feminismo? La sentencia de Condorcet es un verdadero prisma que reúne en sí todas las tendencias destacadas en torno al operador femenino que comienzan con el siglo XVIII. En ella encontramos la posición rousseauniana ("la virtud femenina es una virtud doméstica"), pero sobre todo, encontramos las dos fuentes del feminismo moderno. La primera, que ha pasado a ser la única en demérito de las demás perspectivas, la encontramos en aquellas verdaderas actas fundacionales que constituyen los textos de Condorcet y la "Declaración de los Derechos de la Mujer", redactada por Olympe de Gouges. Ambos defienden el sostén ontológico, individualista y universal de los derechos políticos por encima de la diferencia sexual, mostrando la necesidad de hacer en verdad universales los

6 Condorcet, "Sobre el derecho de ciudadanía de las mujeres", en *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano y otros textos*, trad. de Francisco González Aramburo, México, Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 358.

derechos democráticos de la Revolución; lo cual introduce paradojas interesantes en la escritura de ambas declaraciones, puesto que "históricamente el feminismo occidental moderno está constituido por prácticas discursivas de la política democrática que han hecho equivalentes a la individualidad con lo masculino",[7] y en consecuencia el feminismo francés estuvo obligado a sostener un discurso sin género para defender los derechos de la mujer.

La segunda procedencia del feminismo ilustrado sería más radical, puesto que afirma que las mujeres tienen igual derecho que los hombres, pero no sólo al disfrute de las libertades públicas, sino a defender, por encima de todas las cosas, a la República del asedio de la guerra civil. La igualdad política, en esta variante, consiste en arrancar la ciudad de las manos de los grupos sediciosos; de las luchas internas que se libran entre las facciones de la misma democracia; en evitar la lucha intestina entre los dos grandes partidos (monárquicos y republicanos, la Montaña y la Gironda); y en defender a la República recién nacida de los enemigos que en el exterior buscan restituir la monarquía, e imponer la servidumbre y la esclavitud en la Francia liberada. La segunda procedencia del feminismo ilustrado produjo, en suma, un discurso civil y republicano que insiste en la defensa de la ciudad de aquel peligro de lo político por excelencia: la *stásis*. Théroigne de Méricourt sería la partera de esta variante radical y militarizada del feminismo, puesto que ella fue la primera en abogar por la constitución de un grupo de mujeres armadas que serían identificadas por sus contemporáneos, no sin temor y burla, como las amazonas hambrientas de sangre y venganza.

Pese al abrumador silencio con que se recibió esta herencia bélica del feminismo guerrero, se trató sin lugar a dudas de la deriva hegemónica del movimiento de las mujeres en los últimos periodos de la Revolución Francesa, inaugurando lo que para Roudinesco se convertiría en la tercera etapa del feminismo originario: los clubes de ciudadanas republicanas revolucionarias, comandadas por Claire Lacombe.

7 Joan W. Scott, *Only paradoxes to offer. French Feminists and the Rights of Man*, Cambridge, Univesidad de Harvard, 1996, p. 5. De otra manera, Dorinda Outram señala: "Sin un criterio general, no marcado por el género, de la moral y la racionalidad, no sería posible sustentar el proyecto ilustrado de la emancipación por medio de valores universales basados en la razón y la virtud [...]. En otras palabras, la forma en que la Ilustración pensaba el género contradecía, debilitaba y cuestionaba sus pretensiones de legitimidad como proyecto universalmente aplicable", en Dorinda Outram, *La Ilustración*, México, Siglo XXI Editores, 2009, p. 104.

Amazonas, lo femenino y lo político: las experiencias de la *stásis*

Y de hecho, en cuanto el orden civil se fisura, surgen las mujeres.
Nicole Loraux

Así dijo. El anciano contemplóle con admiración y exclamó: "¡Átrida feliz, nacido con suerte, afortunado! Muchos son los aqueos que te obedecen. En otro tiempo fui a la Frigia, en viñas abundosa, y vi a muchos de sus naturales —los pueblos de Otreo y de Migdón, igual a un dios— que con los ágiles corceles acampaban a orillas del Sangario. Entre ellos me hallaba a fuer de aliado, el día en que llegaron las varoniles amazonas. Pero no eran tantos como los aqueos de ojos vivos."
Homero (Ilíada, III, 181)

La Antigüedad clásica produjo una experiencia paradójica de lo político: al interior de la ciudad se concertaba la paz y la concordia en torno a la unidad de la *pólis*, mientras que al exterior de los muros, la guerra era concebida en su legítima violencia. No obstante, cuando el furor bélico se dirigía en contra de la propia ciudad de los ándres (combatientes y ciudadanos), la lucha entre facciones cedía terreno a la guerra civil, a la que los griegos llamaron *stásis*, momento en que la violencia revelaba su poder fratricida.[8] Ni el pensamiento civil ni la historiografía antigua han podido representar el aspecto propio de la división en el seno de la misma ciudad como algo político en sí mismo. Antes bien, han tendido a obliterarlo. Por medio

8 *Stásis* es un significante polémico para los propios griegos. En sus acepciones primeras significaba la toma de postura que acompaña todo conflicto privado, del orden del hogar; posteriormente su campo semántico incluyó los antagonismos entre partidos rivales (tiranos contra demócratas, por ejemplo). Finalmente, sirve para designar las "guerras de sedición", las luchas intestinas o las "guerras fratricidas". Actualmente se utiliza como un sinónimo de guerra civil, por lo cual me pregunto si la división interna de la ciudad y las sediciones antagónicas que la acompañan no son en realidad una parte constitutiva de lo político, que debemos estudiar con la debida atención, puesto que es cierto que todos estos fenómenos caracterizan el paisaje histórico de la Modernidad entera. En este sentido, conviene preguntarse por los efectos de la *stásis* y de sus estragos hoy en día, haciendo, si se quiere, un uso calculado y crítico de los anacronismos en historia. Nicole Loraux sostiene y realiza ambas cosas en su reflexión antropológica sobre Grecia y la Modernidad. Para una historia de la *pólis* griega y los avatares de la *stásis* remito al lector a las siguientes obras: Nicole Loraux, *La guerra civil en Atenas. La política entre la sombra y la utopía,* trad. de Ana Iriarte, Madrid, Akal, 2008 y, de la misma autora, *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas,* trad. de Sara Vassallo, Buenos Aires, Katz, 2008.

de diversos efectos retóricos y gramáticos, los historiadores griegos han suprimido el recuerdo de la *stásis*, negando la división en bandos de la ciudad y excluyendo al Otro del relato oficial, pero por alguna razón (¿estructural o contingente?), el operador femenino irrumpe en los relatos de las guerras de sedición, tanto antiguas como modernas, introduciendo anomalías en la tiranía gramática de lo Mismo.

Desde las evocaciones de Tucídides, quien nos ha heredado relatos de mujeres que agreden desde los techos a los enemigos externos e internos de la ciudad en un brutal combate callejero, hasta la práctica contemporánea de los baruya de Nueva Guinea, donde las mujeres guerreras sólo intervienen en guerras civiles entre baruya, Occidente ha producido todo un discurso denegado sobre la virilidad femenina en el que las mujeres combaten junto a los hombres por la salvación común de la ciudad o del démos; al extremo de que podemos sugerir que "entre la guerra civil y las mujeres hay una suerte de vínculo necesario siempre verificable".[9] En este vínculo, además, las mujeres en facción se encuentran cercanas al crimen (en Tucídides, por ejemplo, las mujeres asesinan a sus enemigos por medio de lapidaciones o linchamientos tumultuarios, ¿ello será la marca de una misoginia constitutiva del relato histórico pre-moderno?[10]). Otro tanto ocurre con el mito de las Amazonas —personalización de la guerra "hostil a los hombres"—, que fue reactivado en los tiempos más difíciles de la Revolución Francesa, cuando los girondinos de Jacques Pierre Brissot sostenían la necesidad de hacerle la guerra a los enemigos de la República recién conquistada por los hombres, y que revela cómo la experiencia revolucionaria de lo político estaba atravesada por contenidos mnemotécnicos (alegóricos o *exempla* de la retórica) provenientes del ideario clásico, griego y romano.

El 25 de marzo de 1792, luego de ser secuestrada por la monarquía austriaca, Théroigne de Méricourt pronuncia un breve discurso ante la Sociedad fraternal de los mínimos, que modificará por completo el rostro del feminismo ilustrado: "Ciudadanas, aunque hayamos obtenido victorias, aunque un tirano haya muerto, aunque un ministro prevaricador esté acusado de alta traición y la Asamblea Nacional muestre una energía que reanima la esperanza de los Amigos de la Patria, nos encontramos sin embargo todos en peligro".[11] La ocasión de esta alerta no podía ser más

9 Nicole Loraux, *Las experiencias de Tiresias. Lo femenino y el hombre griego*, trad. de Vera Waksman, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2003, p. 270.

10 Véase el Libro III en Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, Madrid, Alianza, 2008.

11 Théroigne de Méricourt, "Discurso pronunciado ante la sociedad fraternal de los mínimos", en José Sazbón (comp.), *Cuatro mujeres de la Revolución Francesa*, trad. de José Emilio Burucúa y Nicolás Kwiatkowski, Buenos Aires, Biblos, 2007, p. 173.

oportuna. Desde enero del IV año de Libertad, la fisonomía de la Revolución se había modificado visiblemente: los patriotas, que antaño se querían hermanos, vivieron el desarraigo de la Fraternidad; el vibrante sentido de la unidad nacional había sido destruido y las facciones se desgarraron en una creciente amenaza de guerra civil.[12] La Gironda supuso que en el extranjero el rey derogado de Francia se había aliado con el Imperio Austriaco, por lo cual creían que la hora de declarar la guerra a los enemigos de la República había sonado. Méricourt se alió al partido de la guerra y extremó sus posiciones, anteriormente moderadas; "las antorchas de la guerra civil están listas para encenderse",[13] se le oía gritar. Se dirigía a las ciudadanas que, para entonces, ya tenían derechos civiles (al divorcio, por ejemplo) pero no políticos; las exhortaba a alinearse a una *política de la memoria* estrictamente republicana: "no olvidemos —decía— que nos debemos por completo a la patria, que es nuestro deber más sagrado estrechar entre nosotras los lazos de la unión, de la confraternidad, y expandir los principios de una energía calma con el fin de prepararnos con tanta sabiduría como coraje a rechazar los ataques de nuestros enemigos".[14]

El discurso cívico que sostuvo Méricourt es estrictamente político porque, como puede verse, distingue entre los "amigos" y los "enemigos" de la República y de las mujeres, a las que vuelve indistinguibles por efecto de una metonimia irruptora; en adelante los enemigos de la República serán los enemigos de las mujeres y los enemigos de las mujeres lo serán de la República, o no serán. Sin embargo, esta prosopopeya no se realizará sin fisuras. En un extraño kantismo por venir, Méricourt sostuvo que "ya es tiempo de que las mujeres salgan de su vergonzosa nulidad", de que le mostraran a Europa entera que las francesas "conocen sus derechos y están a la altura de las luces del siglo XVIII";[15] pero hoy, como entonces, nos podemos preguntar si su furia antiparlamentaria era un ejemplo del "entusiasmo" de saberse la parte excluida del pueblo soberano, la "parte de las sin parte" en el régimen de distribución de los espacios de la política.[16] En todo caso, mediante una subversión del feminismo "teórico", Méricourt arengaba a sus recién conformadas falanges de amazonas: "Armémonos. Tenemos el derecho de hacerlo por la naturaleza y también por la ley".[17]

---

12 Cfr. Elisabeth Roudinesco, *op. cit.*, p. 85.

13 Théroigne de Méricourt, *op. cit.*, p. 174.

14 *Idem.*

15 *Ibid.*, p. 175.

16 Cfr. Jacques Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía,* Buenos Aires, Nueva Visión, 2007.

17 Théroigne de Méricourt, *op. cit.*, p. 174.

Se diría que este "feminismo sometido y beligerante" se funda sobre un deber político de la razón; pues es racional, decía Méricourt, prepararse para la defensa de nuestros derechos, de nuestros hogares; sería irresponsable ante la patria que la pusilanimidad y el estado de esclavitud perpetuaran sus efectos y les impidieran a las mujeres redoblar las fuerzas de la República para brindar, con ello, un ejemplo práctico a los hombres de que lo femenino está de acuerdo con el ideal republicano de las virtudes y del arrojo cívico. La mujer y la devoción a la República son una y la misma cosa en la fenomenología de la virtud. "En todos los sentidos, no podéis dudar de que el ejemplo de nuestra devoción despertará en el alma de los hombres las virtudes públicas, las pasiones devoradoras del amor de la gloria y de la patria. Mantendremos así la libertad por medio de la emulación y la perfección social que resultarán de tan feliz concurso".[18]

Emular a la República como si ella estuviera encarnada en sus mujeres y no sólo en las leyes que acuña, eso es lo que se defiende; el cuerpo de las mujeres resuena en aquel antiguo ideal hoplita de que la vida civil se debe entera, hasta su propia muerte, a la vida de la *pólis*. Morir bellamente, dar la muerte propia a la ciudad, es algo que también corresponde al ideario republicano de Théroigne de Méricourt, prueba fehaciente de que lo femenino también puede ser realizado políticamente; es más, ello sería la comprobación de la santidad de las mujeres armadas ante los ojos de toda la Europa sumergida en tiempos oscuros; prueba, finalmente, de que la mujer es igual en todo a los hombres, pues ella también puede morir políticamente. "Nosotras también queremos merecer una corona cívica y obtener el honor de morir por una libertad que nos es quizá más cara que a ellos, por cuanto los efectos del despotismo se acumulaban más duramente sobre nuestras cabezas que sobre las de ellos."[19]

El cuerpo de las mujeres como cuerpo político, ¿no es una hipérbole inaudita del modelo de lo viril en Occidente? A los ojos de un griego, la "guerra de aniquilamiento" contra los enemigos de la República, al que estará por siempre ligado el nombre de Méricourt, sería un ejemplo de que aun en una ciudad que se creería enteramente unida contra el enemigo exterior, el uno no deja de estar nunca amenazado por el dos, sea porque hay dos partidos (Girondinos y Montañeses) o porque haya mujeres dispuestas a intervenir de ambos lados. Y esto lo padeció en carne viva la desgraciada Théroigne de Méricourt.

18 Ibid., p. 175.

19 Ibid., p. 176.

El 13 de mayo de 1793 las mujeres del movimiento *sans-coulotte*, que tanto le debían al feminismo guerrero de la *belle Liégeoise*, intentaron tomar las instalaciones de la Convención de los Girondinos, probablemente por el estrepitoso fracaso de la guerra en contra de las potencias extranjeras que habían incentivado con tanta vehemencia y con poco tacto político. Théroigne de Méricourt, figura públicamente reconocida, intercedió en la lucha de facciones, siendo tachada de "moderada", un pecado a los ojos de las jacobinas amantes de la guillotina. Los cronistas cuentan que la turba se arrojó sobre la amazona en decadencia, despojándola de sus vestidos y exhibiéndola en público. Podría ser falso, pero esa fecha marcó el fin de la carrera política de Méricourt y el comienzo de su locura melancólica.

Aquella mujer que el propio Sieyès había concebido como la personificación del Tercer Estado, destinada a ser todo para la nueva República, fue sepultada en las entrañas de la *stásis* por el bando que ella misma ayudó a consolidar. ¿No fue ése un destino reflejo al de la Revolución Francesa? De cualquier forma, al convertirse en Amazona, Théroigne ha dejado una imagen de lo femenino que deja atrás los atavíos del Antiguo Régimen, ésa de la fragilidad y la tutela, pues la Amazona de la Antigüedad es el símbolo de la virilidad femenina, y sería difícil concebir otro ideal para la incorporación de esta estrategia de resistencia moderna de las amazonas de la mitología clásica. Ellas viven en una tribu ajenas al matrimonio, capaces de promiscuidad —pues seducen a los escitas para reproducir la ginecocracia— pero, paradójicamente, se mantienen vírgenes por siempre, trabajando para Artemisa y negándose a tener contacto con los hombres,[20] asesinando incluso a la mitad de los varones que han parido y castrando a los sobrevivientes para mantenerlos esclavos. El cruce entre la guerra civil y las Amazonas parece depender de una lógica transhistórica, a través de la cual Théroigne ha exhibido su repulsión al ideal de lo femenino en el Antiguo Régimen y lo ha trasladado hacia el feminismo guerrero. Aunque esta postura no nos deje satisfechos, puesto que parece reforzar el patriarcado en lugar de cuestionarlo, forma parte de la genealogía del feminismo y debería ser restituida en su plena significación para la historia de lo político en Occidente. Al menos espero haber brindado algunas luces al respecto.

20 Page du Bois, *Centaurs & amazons. Women and the pre-History of the Great Chain of Being*, Michigan, Universidad de Michigan, 1994, p. 34.

¿Qué es el feminismo ilustrado? El testamento político de Théroigne de Méricourt

The time is out of joint.
William Shakespeare

Y ese ser-con los espectros sería también, no solamente pero sí también, una *política* de la memoria, de la herencia y de las generaciones.
Jacques Derrida

En este texto nos hemos propuesto demostrar dos cosas: la primera, que el feminismo tiene dos procedencias heterogéneas en su genealogía, y que podemos ubicarlas fundamentalmente alrededor de las figuras puntales de Olympe de Gouges (el mal llamado "feminismo teórico") —particularmente enfática en la cuestión de los derechos políticos de la mujer—, y el que se articula en torno a la polémica y olvidada figura de Théroigne de Méricourt, cuyo feminismo sometido[21] inaugura un discurso cívico y republicano en el que la igualdad se comprende a partir del derecho natural a defender la ciudad de los ataques de los enemigos en el exterior (monarquía) y del enemigo interior (las facciones en el seno de los jacobinos). Al mismo tiempo, hemos argumentado que esta segunda línea inaugural del feminismo moderno se conecta con una historia más antigua que relaciona lo femenino con la guerra civil, que los griegos llamaban *stásis*, y de la cual Théroigne de Méricourt es una representante más, a la vez que una trans-

21 El feminismo tiene sus "saberes sometidos". Michel Foucault llamó de esta forma a todas las estrategias políticas de resistencia que fueron sistematizadas en conjuntos de saberes formales y mayores, tales como la historia lineal y monumental (Nietzsche), que despolitizan las luchas llevadas a cabo por diversos grupos en su oposición a muy específicas y locales formas de dominación. A menudo los saberes sometidos son suprimidos y obliterados del discurso oficial y retornan con una "fuerza espectral", según la llamó Jacques Derrida, para nombrar la fuerza o ejercicio de crítica que comienza con la elaboración de la tradición de los oprimidos, que ha sido olvidada demasiado rápido. A su manera, también el de Méricourt es un "saber sometido" que el feminismo actual no atiende, y por lo tanto suprime con una fuerza de olvido que no es gratuita. En ese sentido, me pregunto ¿qué enseñanzas nuevas puede traer este "reaparecido"? O aún más, este feminismo ¿puede dar lugar a una enseñanza? Como los saberes sometidos que estudió Foucault en su curso de 1975 *Defender la sociedad*, éste también posee una fuerza que reduce la diferencia a oposición, de tal forma que Méricourt no reconoce rivales, sino "enemigos", de cuya distinción depende la salvaguarda de la propia unidad política. Tal es su radicalismo, que guarda parentesco con el de Carl Schmitt. Tal vez estos problemas deben ser elucidados desde una genealogía de lo político.

formadora de esta tradición histórico-política. Ésta ha sido nuestra segunda clave de lectura.

En este sentido, preguntarse por lo propio y lo específico del "feminismo ilustrado" es una "inyunción"[22] que obliga a repensar la diversidad de herencias que conforman nuestra genealogía moderna de lo político, con toda la pluralidad que ello representa para la narración de la historia de la Revolución Francesa. Quizá ésta sea una promesa para algún Hamlet que vuelva a cepillar la historia "a contrapelo", como gustaba decir Walter Benjamin,[23] para encontrar en ella ese resquicio que deja el tiempo al quebrantar sus goznes con la voz de los *espectros* del pasado, pero también con los del porvenir. La pregunta por el archivo de las memorias sometidas es una pregunta por el futuro del género humano en su conjunto, y una pregunta de la que, además, no podemos excluir la dimensión específicamente política. Éste es el caso con Théroigne de Méricourt, de cuya herencia, ella misma plural y diversa, es conveniente que nos preguntemos qué cosa habremos de conservar y qué otras desecharemos, por razones políticas que atraviesan la historia del feminismo en nuestra región; en este sentido, podemos hablar con toda seriedad de una política de la memoria feminista, seleccionadora y estratégica capaz de contribuir a un porvenir sin las relaciones de dominación con las que hoy debemos luchar. Es probable que la propia Méricourt firmara la anterior conjetura.

A pesar de que para la historia que hemos narrado, la joven amazona se encuentra cercana al partido girondino y a la política exterior de Brissot, no debemos olvidar que su plan para conformar una magistratura femenina, supervisada por los hombres, fue concebido en sus últimos días de razón para mantener la paz civil. Sueño utópico, sin duda, este tribunal de mujeres establecería la fraternidad perdida por las sediciones, reconciliando a los ciudadanos y trabajando por el bien público. Republicana hasta sus últimos días, Méricourt vio a la

22 Derrida sostuvo en *Espectros de Marx*, que la "inyunción" es una forma de interpelar al otro, de establecer una liga vinculante, una fuerza que instala una necesidad imperiosa y a menudo una orden. No se trata de una interpelación cualquiera, pues su figura es, precisamente, "espectral". Es "espectro" toda figura que retorna del pasado, confundiendo los tiempos; puede ser el retorno de los desaparecidos de la historia latinoamericana, o bien una figura como la humanidad que se encuentra "por-venir": ni completa ni acabada, jamás presente de una buena vez ante sí misma, sino en trabajo constante, como acontecimiento. En este caso, el feminismo ilustrado establece una "inyunción", toda vez que obliga a un deber de memoria y de historia en donde las excluidas de antaño obligan a su reconocimiento polémico en el presente. Para el desarrollo derrideano de esta noción, cfr. Jacques Derrida, *Espectros de Marx,* Madrid, Trotta, 1995.

23 Cfr. Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, trad. de Bolivar Echeverría, México, Contrahistorias, 2005.

"reconciliación", junto a la larga tradición de Occidente, como un modelo político, atenuando el tono beligerante de su discurso anterior, como una Pentesilea dispuesta a defender su territorio de la misma manera que defendería la virtud de su cuerpo. ¿Es éste un nuevo modelo de feminidad, maternal y apaciguador opuesto a su beligerancia de 1792? A pesar de ello, en este nuevo discurso "A las 48 secciones", Méricourt evoca de nuevo el fantasma de la conjura en contra de la República, y a sus enemigos les dice: "Exterminarnos. ¡Viles esclavos! Es a ti a quien exterminaremos. El peligro va a reunirnos y sabremos mostrarte lo que pueden hombres que quieren la libertad y actúan por la causa del género humano".[24] Era como si Anne-Josèphe solamente pudiera aparecer en la escena pública en circunstancias que favorecían la exaltación de su significación política personal, y reforzaran su fusión con la Revolución. Pero ¿cuál es la verdadera cara de Théroigne de Méricourt?

Bibliografía

Baudelaire, Charles, *Obras selectas*, Madrid, Edimat, s/f.

Benjamin, Walter, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, trad. de Bolívar Echeverría, México, Contrahistorias, 2005.

Beuve-Saint, Charles Agustin, *Mirabeau*, México, Imprenta Madero, 1975.

Bois, Page du, *Centaurs & amazons. Women and the Pre-History of the Great Chain of Being*, Michigan, Universidad de Michigan, 1994.

Condorcet, *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano y otros textos*, trad. de Francisco González Aramburo, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

Derrida, Jacques, *Espectros de Marx*, Madrid, Trotta, 1995.

Foucault, Michel, *Defender la sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.

Goldsmith, Lewis, *The female revolution Plutarch, containing biographical, historical, and revolutionary sketches, characters, and anecdotes*, Toronto, Universidad de Toronto, 1805.

Lamartine, Alfonso de, *Histoire des Girondins*, Bruselas, Cans Meline, 1847.

24 Théroigne de Méricourt, "A las 48 secciones", en José Sazbón (comp.), *Cuatro mujeres de la Revolución Francesa*, trad. de José Emilio Burucúa y Nicolás Kwiatkowski, Buenos Aires, Biblos, 2007, pp. 179-180.

Lefebvre, Georges, *La Revolución Francesa y el Imperio*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

Loraux, Nicole, *Las experiencias de Tiresias. Lo femenino y el hombre griego*, trad. de Vera Waksman, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2003.

——, *La guerra civil en Atenas. La política entre la sombra y la utopía*, trad. de Ana Iriarte, Madrid, Akal, 2008.

——, *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*, trad. de Sara Vassallo, Buenos Aires, Katz, 2008.

Méricourt, Théroigne de, "Discurso pronunciado en la sociedad fraternal de los mínimos", en José Sazbón (comp.), *Cuatro mujeres de la Revolución Francesa*, trad. de José Emilio Burucúa y Nicolás Kwiatkowski, Buenos Aires, Biblos, 2007, pp. 173-176.

——, "A las 48 secciones", en José Sazbón (comp.), *Cuatro mujeres de la Revolución Francesa*, trad. de José Emilio Burucúa y Nicolás Kwiatkowski, Buenos Aires, Biblos, 2007, pp. 177-181.

Outram, Dorinda, *La Ilustración*, México, Siglo XXI Editores, 2009.

Rancière, Jacques, *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2007.

Roudinesco, Elisabeth, *Théroigne de Méricourt. A Melancholic Woman during the French Revolution*, trad. al inglés Martin Thom, Inglaterra, Nueva York, Verso, 1991.

Rousseau, Jean-Jacques, *Emilio o de la educación*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2008.

Scott, Joan W., *Only paradoxes to offer. French Feminists and the Rights of Man*, Cambridge, Universidad de Harvard, 1996.

Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Madrid, Alianza, 2008.

LA CRÍTICA DE MARY WOLLSTONECRAFT A LA ÉTICA CORTESANA Y CABALLERESCA

Isaac P. J. Moctezuma Perea
Facultad de Ciencias Políticas y Sociales-UNAM
ipmoctezumajp@gmail.com

> Lamento que las mujeres sean sistemáticamente degradadas al recibir atenciones triviales que los hombres creen viril prestar al sexo, cuando, de hecho mantienen así de forma insultante su propia superioridad.
> MARY WOLLSTONECRAFT

En el estudio introductorio a *Vindicación de los derechos de la mujer* realizado por Marta Lois Gonzáles,[1] se menciona que Mary Wollstonecraft "es hija de su tiempo". ¿Qué puede significar, en su caso particular, el que se diga que es una hija de la Ilustración? Quizás con esta expresión, quienes la usan intentan minimizar las faltas y las omisiones del pensador en el que se interesan, al menos para intentar justificarlo; o quizás lo que quieren es justificarse a sí mismos por ser incapaces de comprenderlo de una forma más íntima. También puede ser una manera de celebrarlo, si la época estudiada es encomiable, o censurarlo, si es reprobable. Con todo, tengo el presentimiento de que los investigadores, al usar esta frase, dicen más sobre ellos mismos, que sobre aquel a quien se estudia.

1 Marta Lois González, "Mary Wollstonecraft; la fuerza de las ideas", en Mary Wollstonecraft, *Vindicación de los derechos de la mujer*, Madrid, Itsmo, 2005.

Si por Ilustración entendemos, como lo ha hecho Leonel Toledo Marín, "la defensa del uso de la razón en todos los ámbitos del quehacer humano",[2] o como lo hizo Kant, en el mismo tenor, "la liberación de los hombres del estado de minoría de edad, minoría de edad concebida como la incapacidad de servirse de la propia razón sin la ayuda de alguien más",[3] es decir, como la utilización de la razón para pasar del estado de inmadurez y dependencia al estado de libertad y autonomía; o, si como pensó Cassirer, no sólo como todo lo anterior sino además como una forma específica de metodología de aproximación a los objetos problemáticos;[4] si en resumen comprendemos la Ilustración de manera habitual como el uso de la razón para la libertad, la igualdad y la fraternidad, entonces se puede decir que Wollstonecraft no sólo fue una hija de su tiempo, sino incluso la más prodigiosa. Por ello resulta sorprendente que en uno de los textos más importantes sobre este periodo, la *Filosofía de la ilustración* de Cassirer, no se mencione ni una sola palabra sobre ella. Por más que el autor confesara no tener la intención de realizar una monografía, dada la importancia de la autora en cuestión, la omisión resulta significativa.

La ausencia de la filósofa en un texto canónico como el de Cassirer contrasta con la recepción de su pensamiento, pues Wollstonecraft es una transgresora que ha despertado fascinación no sólo entre las feministas, sino entre los pensadores de izquierda más radicales, por sus críticas "ilustradas" a la Ilustración. Por eso decimos que ella fue la más eminente y coherente representante del pensamiento ilustrado.

En este ensayo exploramos dos sentidos de crítica presentes en la obra de Wollstonecraft: el primero, la crítica constructiva que la pensadora dirige a sus compañeros de causa; el segundo, la crítica destructiva contra el orden representado por la vieja nobleza terrateniente. Cabe destacar que el primer tipo de crítica tiene su fundamento en el encuentro entre los ilustrados y la nobleza, y en la defensa de la ética caballeresca que permea la relación entre los ilustrados, las mujeres y los desprotegidos, para permitir y justificar la continuidad de las relaciones de subordinación. Por ello, sus críticas tienen ante todo el interés de dotar de coherencia y consistencia al proyecto de la Ilustración con miras a su posible

2 Leonel Toledo Marín (2008), "El ideal educativo ilustrado: bases filosóficas de la educación democrática", en *Memorias del XX Coloquio Nacional Sobre la Enseñanza de la Filosofía. ¿Qué tipos de democracia son posibles para América latina?*, disponible en: http://galeon.com/cmpf/XXColoquio/ToledoXX.pdf.

3 Citado por Leonel Toledo Marín, *op. cit*, p. 12.

4 Ernst Cassirer, *La filosofía de la Ilustración*, México, FCE, 1997.

consecución y realización total[5] y no que "se llegue a la conclusión de que deseaba invertir el orden de la cosas".[6]

La vida de Mary Wollstonecraft: síntesis de pensamiento y experiencia

Nietzsche creía que toda gran filosofía podía ser comprendida como la autoconfesión de su autor, como una especie de memoria[7] que más allá de sus errores y aciertos "posee un punto en sí absolutamente irrefutable, un tono personal, un color merced al cual se puede reconstruir la figura del filósofo, del mismo modo que observando determinadas plantas y el entorno en el que crecen podemos inferir las características del suelo que las produce".[8] Afortunadamente, en el caso de Mary Wollstonecraft la síntesis entre pensamiento y experiencia se da de forma natural.[9]

Como veremos, es de hecho esta síntesis el pilar más sólido y el ariete más fuerte en contra de aquellos de sus colegas que se dedicaban, desde su inexperiencia y prejuicios, a hacer prescripciones acerca de la educación de las niñas y las mujeres. A diferencia de éstos, las reflexiones filosóficas de la inglesa van acompañadas de una íntima y copiosa experiencia, experiencia, no obstante, igualmente ineficaz si no hubiese pasado por el tamiz de su comprensión.

Mary Wollstonecraft nació el 27 de abril de 1759 en el seno de una familia de clase media de Spitalfields, una región perteneciente al municipio de Londres cercana a la estación de Liverpool Street al noroeste de la ciudad. A pesar de per-

5 Ante esto me surgen dos cuestionamientos: el primero, en relación con esa fascinación que nuestra autora ha despertado entre los pensadores de izquierda de tendencia radical, pues ¿de qué manera podría combinarse una filosofía absolutamente permeada de los principios de la Ilustración con otra que ve en estos mismos los principales pilares sobre los que se sostiene la dominación patriarcal, capitalista y centroeuropea?; por otro lado, y en íntima conexión con lo anterior, mi otra duda surge en relación con las posibilidades de la propia Ilustración por satisfacer las justas exigencias presentadas por Wollstonecraft.

6 Mary Wollstonecraft, *op. cit.,* p. 76.

7 Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 2003, p. 27.

8 Friedrich Nietzsche, *La filosofía en la época trágica de los griegos*, Madrid, Valdemar, 2003, p. 30.

9 En contraste a la vida y obra de Wollstonecraft, el principal problema de la reconstrucción de la biografía a partir de la obra intelectual es que muchas veces la vida del autor se encuentra profundamente escondida tras las ideas, como en el caso de la filosofía sistemática, cuya mayor pretensión sería borrar la subjetividad de su construcción.

cibir ingresos aceptables, la familia se vio obligada a cambiar constantemente de domicilio a causa de los vicios y despilfarros de su padre, situación que, como certeramente indica Marta Lois González,[10] provocó un profundo sentimiento de desarraigo en la pensadora.

Privada por esta situación de la posibilidad de asegurar su subsistencia por medio de algún tipo de herencia, el matrimonio era la salvación contra la miseria y una de las pocas posibilidades de mantener su estatus. Sin embargo, Wollstonecraft no tomó el camino fácil y, a diferencia de su amiga Fanny Blood y de su hermana Elizabeth, decidió salir adelante a través de otros medios. En 1778, con apenas 19 años de edad, comunicó a su familia la decisión de trabajar como dama de compañía de la señora Dowson, hija de un canónigo de Winsdor y viuda de un rico comerciante londinense. Era el comienzo de un periplo de nueve años en los que ejerció como dama de compañía, maestra en una escuela junto a Fanny Blood y su hermana Elizabeth (que a la postre con la ayuda de Mary había abandonado a su marido a causa de la violencia), y finalmente, como institutriz para una familia aristocrática.

En 1787 regresó a Londres y escribió su primera obra *Thoughts on the Education of Daughters (Pensamientos sobre la educación de las hijas),* en la que definió un tipo de enseñanza no discriminatoria hacia el sexo femenino. La publicación se realizó gracias a Joseph Johnson, quien la animó a colaborar en la revista *The Analytical Review*. Gracias a su participación en este medio, Wollstonecraft entró en contacto con los grandes escritores e intelectuales de la época, así como con los círculos de radicales y disidentes con los que discutió los ideales ilustrados en sus múltiples perspectivas, simpatizando con el movimiento político en defensa de la reforma constitucional en Inglaterra.

Con el estallido de la Revolución Francesa, tanto la autora como el círculo de intelectuales apoyaron el acontecimiento y estaban convencidos de que el proceso revolucionario traería consigo el fin de la opresión. Wollstonecraft confiaba en que los derechos humanos iban a ser por fin reconocidos y respetados. Por ello, cuando en 1790 Edmund Burke —escritor y político considerado padre del liberal-conservadurismo británico— publicó sus *Reflections on the Revolution in France (Reflexiones sobre la Revolución en Francia)*, donde expresó su desacuerdo con el movimiento revolucionario, ella respondió de manera inmediata, aunque anónima, con *Vindication of the Rights of Men (Vindicación de los derechos del hom-*

10 Cfr. Marta Lois González, "Mary Wollstonecraft; la fuerza de las ideas", en Mary Wollstonecraft, *Vindicación de los derechos de la mujer,* Madrid, Itsmo, 2005.

bre). Wollstonecraft ponía de manifiesto su defensa de los derechos del individuo y su apoyo a las reivindicaciones revolucionarias. De esta manera, pudo entrar decidida y certeramente al terreno de los debates políticos, terreno dominado por los varones.

En *Vindication of the Rights of Men* su autora subraya la importancia de la libertad civil y religiosa en tanto que derechos fundamentales, al mismo tiempo que defiende la igualdad y condena la tradición que, bajo la supuesta naturalidad, perpetúa la subordinación de una gran mayoría de los ciudadanos mediante la jerarquía, la propiedad y los derechos adquiridos por la herencia.

De esta manera, la filósofa asumirá las principales premisas del pensamiento ilustrado a la vez que observará con agudeza inigualable la contradicción entre éstas y su aplicación hacia las mujeres. En este contexto contradictorio, aparece *Vindication of the Rights of Woman (Vindicación de los derechos de la mujer)*, publicada en 1792 (por el mismo Joseph Johnson), obra en que la autora sintetiza sus intereses filosóficos y políticos y que hemos usado en esta investigación para recuperar sus críticas a la ética caballeresca.

Tras el deterioro de sus relaciones amistosas y sentimentales con el pintor Henry Fuseli, la filósofa decide visitar Francia y descubrir en persona el movimiento producido por la Revolución. Pronto se une a los círculos intelectuales de aquel país y se enamora del empresario y diplomático Gilbert Imlay. Fruto de ese viaje son su primera hija, y su texto *An Historical and Moral View of the French Revolution; and the Effect It Has produced in Europe (Una mirada histórica y moral de la Revolución francesa y los efectos que ha producido en Europa)*. El viaje terminó en una profunda crisis durante la cual Wollstonecraft intentó suicidarse.

Con la ayuda de Johnson y Mary Hays, la pensadora se recuperó y en 1796 volvió a coincidir con William Godwin. Redactó una novela llamada *Mary, the wrongs of woman (Mary, los errores de la mujer)*. Fruto del amor con Godwin quedó por segunda vez embarazada y esta vez, a pesar de la desconfianza de ambos ante la institución del matrimonio, se casaron. Desafortunadamente, pocos días después del nacimiento de su hija, Mary falleció víctima de unas fiebres puerperales a los 38 años. La criatura a quien dio a luz poco antes de morir se convertirá, nada más y nada menos, en la célebre escritora Mary Shelley, autora de *Frankenstein*.

Lo que intentamos poner de manifiesto con esta breve semblanza es que la obra de Wollstonecraft, como sólo en unos cuantos casos extraordinarios, representa una portentosa síntesis de su vida y pensamiento, de la cual esperamos que arroje alguna luz sobre su crítica a la ética caballeresca, que nos proponemos revisar a continuación.

La crítica a la ética cortesana y caballeresca en Vindicación de los derechos de la mujer

En *El desprecio de las masas* Sloterdijk intentó realizar, a partir de una idea en clave hegeliana, una historia del surgimiento de la masa como sujeto. "En el proyecto de la Modernidad encaminado a desarrollar la masa como sujeto se acumula una materia explosiva psicopolítica fácilmente inflamable."[11] La acumulación de esta materia se produce, según él, durante la lucha que sostiene la masa por el reconocimiento de su subjetividad, lucha que comienza con el desarrollo de la ciencia como principal arma de la burguesía ascendente.

> El fenómeno de deslegitimación de la nobleza política era y aún sigue siendo la primera pasión política burguesa que se va imponiendo a lo largo de toda la época como nueva exigencia político-ideológica [...]. La nueva época quiere universalizar la igualdad entre hombre y burgués. Si hubiera nobleza, ¿quién soportaría no ser noble?; por consiguiente, ¡no existe la nobleza!
>
> En el afecto igualitario cabe atisbar infinitamente más cosas que la simple capacidad narcisista plebeya y pequeñoburguesa de provocar epidemias psíquicas. De hecho, va en gran medida más allá del mero resentimiento antiaristocrático. En este efecto se canaliza un postulado epocal que ha de comprender todo tipo de diferencia antropológica no sólo como irreal, sino también como exenta de legitimidad. En tanto ciencia universal de una naturaleza humana única y universal, la antropología, que empieza a tomar cuerpo en el siglo XVII y logra triunfar a partir del XVIII, también va a convertirse en la ciencia de la derogación de la nobleza y de la espiritualidad, por no decir que será la ciencia que cancele toda supuesta diferencia esencial entre los hombres.[12]

La caracterización del periodo de Sloterdijk, que dentro de su obra tiene un fin completamente diferente al que aquí se busca, resulta pertinente por dos cosas: primero, porque resume clara y sucintamente la situación psicopolítica de la burguesía en la búsqueda por el reconocimiento. El segundo, porque, sin duda, el pensamiento de nuestra autora se inscribe en este contexto. Sin embargo, lo que Sloterdijk pasa por alto en su caracterización es que el igualitarismo fundado en la razón y la ciencia detuvo su demoledora maquinaria al considerar las relaciones entre los sexos.

---

11 Peter Sloterdijk, *El desprecio de las masas*, Valencia, Pre-textos, 2005, p. 31.

12 *Ibid.*, pp. 71-72.

Como bien lo observa Sloterdijk, y como lo asumió asimismo Wollstonecraft, la razón ilustrada, en su búsqueda y defensa de la libertad, la igualdad y la fraternidad, se dirige contra todas las falsas distinciones de tipo esencialista, en particular, las diferencias de nacimiento y de sangre, que justifican el dominio en términos ontológicos. Por el contrario, cuando nuestra autora analizó la situación de las mujeres de su época y los manuales preescritos por los propios defensores de la Ilustración para su educación, con amargo asombro observó que éstos no hacían sino reproducir los viejos vicios de la sociedad cortesana, revistiéndolos solamente de un cierto halo científico.

Con un interés científico y político y con una agudeza insuperable, Wollstonecraft analizó los principales manuales de educación de las niñas y las mujeres y encontró en ellos observaciones falsamente naturalistas y prescripciones basadas en esas falsas observaciones encaminadas a mantener y justificar el estado de subordinación de las mujeres.

De acuerdo con su experiencia en este terreno —primero como mujer, hija y hermana, más tarde como institutriz y profesora, después como teórica y filósofa y por último, como madre— en *Vindicación,* la filósofa se propuso analizar y criticar los principales materiales al respecto, centrando su atención sobre todo en los documentos redactados por espíritus que compartían con ella los principios e ideales del pensamiento ilustrado. Sólo ocasionalmente y siempre con fines comparativos se ocupó de escritos que documentaban la educación tradicional-cortesana de las mujeres.

Su elección por los temas de la educación no resultaba arbitraria, sino, por el contrario, plenamente justificada, primero porque es un campo del que tenía gran conocimiento, a diferencia de todos aquellos que escribían esos manuales, en su inmensa mayoría hombres, pero también algunas mujeres con suficiente ociosidad pero poco interés en la seriedad.[13] Es por ello que, aunque a propósito del tema de la política, pero perfectamente aplicable al terreno de la educación, Wollstonecraft pensaba que "las mujeres deberían tener representantes en vez de ser arbitrariamente gobernadas sin que se les permita ninguna participación directa en las deliberaciones de gobierno".[14] Con *Vindicación,* su autora intentó

13 Cito a propósito lo siguiente: "Indignantemente he oído a las mujeres argumentar en la misma línea que los hombres, y adoptar los sentimientos que las brutalizan con toda la pertinacia de la ignorancia", en Mary Wollstonecraft, *op. cit.,* p. 180.

14 Vale la pena rescatar el contexto de la cita que muestra cuán sensibilizada y cuán adelantada estaba nuestra autora a su tiempo: "Puede que provoque la risa, al sugerir una idea que pretendo perseguir, en algún tiempo futuro, pues realmente pienso que las mujeres deberían tener repre-

contribuir en este sentido al menos en lo que respecta a la pedagogía. Esta idea (la de la autorepresentación) resulta tanto más sorprendente en su planteamiento original, es decir, en el terreno de la representación política, si se toma en cuenta que no fue sino hasta dos siglos más tarde, gracias al movimiento sufragista iniciado asimismo durante este periodo, cuando las mujeres lograron el derecho al voto.

Segundo, porque, contrario a lo establecido por dichos manuales, en la educación se decide la formación del individuo y no por sus condiciones naturales. "Para hacerla débil, y lo que algunos denominan hermosa, se descuida el entendimiento, y se fuerza a las niñas a sentarse quietas, jugar con sus muñecas y escuchar conversaciones necias —se insiste en el efecto de la costumbre como si se tratase de una indicación indudable de la naturaleza."[15]

Tercero, estos escritos que, como pocos, tienen una gran e inmediata incidencia de lo teórico en lo práctico, se basaban, ante todo, en prejuicios que reproducían la condición de subordinación y degradación de las mujeres. "Todos los escritores que han abordado el tema de la educación y la conducta femeninas, desde Rousseau hasta el Dr. Gregory, han contribuido a hacer de las mujeres los caracteres más débiles y artificiales que existen y, como consecuencia, los miembros más inútiles de la sociedad".[16]

Cuarto, estos prejuicios reproducían casi al pie de la letra, aderezados por un poco de elocuencia científica, aquellos con los que la aristocracia justificaba su dominio, y contra los cuales se alzó, o al menos debía alzarse, la razón ilustrada. Por tanto, y como quinto punto, el campo de la educación y sus manuales como evidencia, es el lugar de encuentro, que no de alianza —así lo creía firmemente Wollstonecraft—, entre nobleza y burguesía, o mejor dicho, entre nobleza e ilustrados, entre el pasado y el presente combinados para impedir el paso hacia el futuro; encuentro de explicaciones de tipo esencialista acerca de las relaciones de dominación y subordinación entre hombres y mujeres, lugar de encuentro asi-

sentantes en vez de ser arbitrariamente gobernadas sin que se les permita ninguna participación directa en las deliberaciones de gobierno [...]. Pero, tal como el sistema entero de representación es ahora en este país (Inglaterra), sólo un conveniente asidero para el despotismo, no necesitan quejarse, pues están tan bien representadas como una clase numerosa de laboriosos mecánicos, que pagan por el apoyo de la realeza cuando apenas pueden llenar las bocas de sus hijos con pan [...] mientras estos monumentos a la locura (la nobleza) no sean demolidos por la virtud locuras semejantes fermentaran la mesa entera [...]", en Mary Wollstonecraft, *op. cit.,* p. 246.

15 Ibid., p. 152.

16 Ibid., p. 69.

mismo de la conservación y reproducción de la ética caballeresca que servía como principio práctico para encubrir o al menos negociar esas relaciones.

> ¿De dónde surge el comportamiento sencillo y delusorio de un cortesano? De su situación, sin duda, pues al estar en necesidad de subordinados, está obligado a aprender el arte de negar sin ofender, y de alimentar las esperanzas de un modo evasivo con el alimento del camaleón: así juega la educación con la verdad y, corroyendo la sinceridad y humanidad naturales al hombre, produce al caballero refinado. Las mujeres adquieren asimismo, por una supuesta necesidad, un modo de conducta igualmente artificial.[17]

A lo largo de la obra, la autora intercala ejemplos de la actitud de estos manuales y su visión de las mujeres con los vicios y degeneraciones de los modos de la aristocracia; las críticas encuentran su punto en común en la formación caballeresca y cortesana.

> Los ejércitos permanentes nunca pueden estar constituidos por hombres decididos y fuertes; podrán ser máquinas bien disciplinadas, pero raramente incluirán hombres motivados por fuertes pasiones o de capacidades muy vigorosas. En cuanto a la profundidad del entendimiento, me aventuraré a afirmar que resulta tan raro encontrarlo en el ejército como entre las mujeres. Y mantengo que la causa es la misma. La galantería, al igual que para el bello sexo, supone el objetivo de sus vidas; se les enseñó a agradar y sólo viven para ello. La desgracia es ésta, que ambos adquieren comportamientos antes que principios morales, y conocimiento de la vida antes de que hayan comprendido, mediante la reflexión, el gran planteamiento ideal de la naturaleza humana. El resultado es natural. Satisfechos con lo cotidiano, son presa de los prejuicios y, al dar crédito a todas sus opiniones, se someten ciegamente a la autoridad.[18]

A su modo de ver, la formación basada en los modos cortesanos, favorecidos y alentados en los manuales de educación prescritos a las mujeres y las niñas, no hacía sino crear un carácter artificial encaminado a promover y justificar la subordinación y la obediencia. No obstante, como hemos dicho, el problema no lo representaba la educación cortesana en sí, venida a menos al tiempo que la burguesía

17 *Ibid.,* p. 223.

18 *Ibid.,* p. 72.

ascendente y sus modos respectivos (los de la ciencia y la racionalidad) se hacían con el poder, sino el hecho de que esta educación cortesana era promovida para su aplicación en las mujeres y las clases desprotegidas, incluso por aquellos que no la aceptaban para sí mismos, los hombres de la burguesía, los ilustrados y sus herederos masculinos. Por esta razón, el principal interpelado de sus críticas es Jean-Jacques Rousseau, cuyo *Emilio* representaba la principal fuente de la educación burguesa e ilustrada de su tiempo y en cuyo contenido Wollstonecraft encontró la materialización de esta contradicción y traición a los ideales de la Ilustración.

Desde los primeros compases de sus reflexiones en *Vindicación*, a propósito de los derechos y deberes que conciernen al ser humano, Wollstonecraft señaló tanto las concordancias como las discrepancias con las ideas y prescripciones de Rousseau en cuanto a su concepción del hombre, el papel de la educación en su formación y su relación con la sociedad. Sobre los puntos en común entre ambos filósofos puede apreciarse lo siguiente:

> En el estado presente de la sociedad, parece necesario volver a los principios fundamentales en busca de las verdades más simples y disputar cada palmo de terreno con algunos de los prejuicios predominantes. Para despejar mi camino, se me debe permitir enunciar algunas sencillas cuestiones, cuyas respuestas parecerán probablemente tan inequívocas como los axiomas sobre los que se construye el razonamiento; no obstante, cuando se enredan con diversos motivos de acción, se contradicen formalmente, bien por las palabras o por la conducta de los hombres.
>
> ¿En qué consiste la preeminencia del hombre sobre la creación animal? La respuesta es tan clara como que la mitad es menos que el todo: en la Razón.
>
> ¿Qué cualidades exaltan a un ser sobre otro? La virtud, respondemos con espontaneidad.
>
> ¿Con qué intención fueron implantadas las pasiones? Para que el hombre, al luchar contra ellas, pueda tener un grado de conocimiento negado a los animales, susurra la Experiencia.
>
> Por consiguiente, la perfección de nuestra naturaleza y la capacidad de felicidad deben valorarse por el grado de razón, virtud y conocimiento que distinguen al individuo y dirigen las leyes que obligan a la sociedad. Si se considera a la humanidad en su conjunto, resulta igualmente innegable que el conocimiento y la virtud fluyen de forma natural de la razón.
>
> Simplificados de este modo los derechos y deberes del hombre, resulta casi insolente tratar de ilustrar verdades que resultan tan incontrovertibles; no obs-

> tante, prejuicios muy profundamente enraizados han nublado toda la razón, y cualidades tan espurias han asumido el nombre de razón cuando, por varias circunstancias adventicias, ha sido confundida y envuelta en el error al comparar el axioma simple con las desviaciones casuales.
>
> Los hombres, en general, parecen emplear su razón para justificar los prejuicios, los cuales han sido asimilados, de un modo que les resulta difícil descubrir, en lugar de erradicarlos.[19]

La filósofa estaba convencida, al igual que el suizo, de la naturalidad de la razón, la libertad y la virtud, mas no como meta, sino como principio y fundamento de lo humano. Coincidía también en la idea de que la civilización había contribuido a la deformación de esta naturalidad, mas no como su esencia, sino sólo por lo que se refería únicamente a las características de ésta en su estadio feudal.

> La miseria que ha emanado de la monarquía, las riquezas y los honores hereditarios ha sido tal, que los hombres de aguda sensibilidad casi han llegado a blasfemar para justificar el designio de la Providencia.
>
> Hastiado de los comportamientos y las virtudes artificiales, el ciudadano de Ginebra, en lugar de tamizar de forma adecuada el tema, se deshizo del trigo y de la cizaña,[20] sin detenerse a indagar si los males que su alma ardiente rechazaba indignada eran el resultado de la civilización o los vestigios de la barbarie.[21]

Como queda claro, Wollstonecraft criticaba en Rousseau la intención de regresar a un estadio primitivo como solución a la corrupción del hombre civilizado, situación por la cual el filósofo rechazaba no sólo los defectos y vicios de la sociedad, como sería lo conveniente, sino también sus virtudes y progresos, sin los cuales la propia filosofía ilustrada hubiera sido impensable.

La inglesa aclara más adelante que el principio del error del suizo fue la gran sensibilidad que marcó sus intolerables prescripciones acerca de la educación de las mujeres: "La pestilente púrpura es la que hace que el progreso de la civilización resulte una maldición y una deformación de la comprensión, hasta el punto de que los hombres de sensibilidad dudan de si el desarrollo del intelecto pro-

19 *Ibid.*, pp. 55-56.

20 Es decir, se deshizo tanto de las virtudes como de los defectos de la civilización sin discriminar con cuidado entre unos y otros, como refiere la parábola de *Mateo* 13, 24-30.

21 Mary Wollstonecraft, *op. cit.*, pp. 55-56.

duce una mayor proporción de felicidad o miseria".[22] No es la educación en sí la que degenera al ser humano expoliándolo de su bondad natural, sino cierto tipo de educación acuciantemente artificial que le impide desarrollar y usar su razón. El principal problema de Rousseau fue, según la filósofa, que no supo distinguir entre ambos tipos de educación y que, por tanto, en sus recomendaciones pedagógicas, apela a ese supuesto estado de naturalidad, con lo cual no hizo sino reproducir esa degeneración de la civilización que esperaba superar con dichas recomendaciones.

Antes de formular nuestras conclusiones resulta pertinente dar una muestra de esas opiniones de Rousseau que tanto criticó Wollstonecraft:

> No concediéndoles entendimiento, sin embargo, no era más que consecuente someterlas a una autoridad independiente de la razón, y, con el fin de prepararlas para esta sujeción, Rousseau aconseja lo siguiente: Las niñas deben ser activas y diligentes, y eso no es todo, deben ser también sometidas tempranamente a control. Este infortunio, si realmente lo es, es inseparable de su sexo, y nunca habrán de desecharlo sin sufrir males más crueles. Deben someterse, durante toda su vida, al más constante y severo control, que es el del decoro: es por tanto necesario acostumbrarlas pronto a dicho confinamiento, para que no les cueste más adelante demasiado caro, y a la supresión de sus caprichos, para que se sometan más gustosamente a la voluntad de otros. Si, de hecho, se inclinan por trabajar constantemente, debe obligárseles a dejar el trabajo de lado algunas veces. Disipación, ligereza e inconstancia son faltas que fluyen prontamente de sus primeras predisposiciones, cuando son corrompidas o pervertidas por demasiada indulgencia. Para evitar este abuso deberíamos enseñarlas, sobre todo, a contenerse debidamente. La vida de una mujer modesta es reducida, por nuestras absurdas instituciones, a un conflicto perpetuo consigo misma: no deja de ser justo que este sexo participe de los sufrimientos derivados de los males que nos ha causado.[23]

Los análisis posteriores de la obra rousseauniana, como los de Celia Amoros, entre otros muchos, cuyos antecedentes se retrotraen a las observaciones críticas de Wollstonecraft, concuerdan en observar en ésta los principios de la razón patriarcal, es decir, de una falsa universalización tanto en lo teórico como en lo

22 *Idem*.

23 *Ibid.*, p. 153.

práctico de los postulados de la Ilustración, sólo para justificar el sometimiento de las mujeres. Hoy en día, estas observaciones van más allá de los dominios del sexo y del género; permean planteamientos críticos que ven en este periodo y en sus postulados los principios y fundamentos de la dominación patriarcal-eurocéntrica, por ejemplo, la teoría crítica y las filosofías de la liberación.

Así pues, podemos considerar la ética caballeresca, dentro de este contexto, como el vasto y complejo sistema de prácticas adquiridas por la costumbre que contradicen los principios de lo natural y lo razonable —que para Wollstonecraft, así como para muchos pensadores modernos, por ejemplo, Descartes y Kant, son dos expresiones de lo mismo—, y que ayudan a mantener el sistema de dominación. Si bien este sistema no sólo existe entre los sexos, sí es en la relación entre éstos donde aparece de forma más explícita, pues, a diferencia de lo que piensa Sloterdijk, la Modernidad no logró transformar todas las diferencias verticales en diferencias horizontales. Como claramente mostró Wollstonecraft, la "naturalidad" de la subyugación de las mujeres sigue vigente aun entre quienes menos se espera.

Esta subyugación es ética porque, rescatando su sentido original (etimológico), hace referencia a la costumbre que se opone a lo adoptado por la reflexión; además, es caballeresca porque, como Wollstonecraft lo hace manifiesto en sus constantes y concisas comparaciones, pertenece al *ancien régime* de lo medieval.

Al describir estas costumbres y sus perniciosos resultados, la filósofa muestra no sólo a la nobleza de su tiempo y a sus estupefactos y estúpidos admiradores y emuladores, sino, sobre todo, a los manuales de educación prescritos para las mujeres, redactados por sus compañeros ilustrados y en los cuales podía leerse, antes que un libro sobre educación ciudadana, una novela gótica como *Le roman du Châtelain de Coucy et de la Dame de Fayel* (aproximadamente de 1285), de Jakèmes.[24] Por ello dice que: "si el amor ha hecho a algunas mujeres despreciables, ¡cuántas más ha hecho vanas e inútiles el frío y disparatado intercambio de la galantería! Sin embargo, esta despiadada atención al sexo es considerada tan varonil y tan cortés que, mientras la sociedad no se organice de forma muy diferente, me temo, este vestigio de maneras góticas no será eliminado por un modo de conducta más razonable y afectuoso".[25]

Por último, aunque no por ello menos importante, decimos que la crítica de Wollstonecraft es contra una ética caballeresca y no cortesana, porque no es

24 Existe una versión castellana: *El Castellano de Coucy y la dama de Fayel,* trad. de Fernando Carmona, Madrid, Gredos, 2000.

25 Mary Wollstonecraft, *op. cit.,* p. 174.

una crítica contra un rol o contra un tipo de sociedad (crítica que hemos identificado al comienzo como crítica destructiva), sino contra un tipo de relación que en el contexto de una sociedad civil resulta particularmente chocante y peligrosa por su incoherencia. Justamente por pertenecer a una sociedad cortesana, los modos caballerescos son inaceptables como principios de relación entre ciudadanos libres, iguales y racionales independientemente de su género y sexo, por lo cual no debieran formar parte de ningún manual de educación en y para dicha sociedad.

En esta ética caballeresca se entreteje una complicada red de degradación y contradicciones que, a lo largo de toda su obra, Wollstonecraft intentó poner de manifiesto. Puede ser que en un primer momento, en la ética mencionada, permanezca la complicidad en la manutención del sistema en el que los hombres, por convicción o por costumbre, desean tratar y considerar así a las mujeres y las mujeres a su vez y por las mismas razones desean ser así tratadas y consideradas. El problema surge cuando se pasa de los deseos inmediatos y superficiales a aquellos perenes y profundos en los que ya no sólo se espera de la mujer una amante y del hombre un caballero, sino madres y padres, ciudadanos responsables y de bien.

Lo que Wollstonecraft delinea en estas pequeñas muestras es en realidad el fundamento de la opresión. Las explicaciones esencialistas ofrecen su base formal, mientras la adulación se trasforma en instrumento material de dominación. Lo que la filósofa discutía, ejemplificado por la elocuencia de Rousseau en términos actuales, es el problema de la ideología, de la industria cultural o de la superestructura económico-estatal. Al hablar de la hegemonía, Gramsci pensaba que la dominación es más afectiva cuando no es necesario el empleo de la violencia para conseguirla, a diferencia de los teóricos clásicos del estado que veían en la obtención del monopolio su razón de ser. De lo que se trata realmente, sin embargo, y es algo que podemos aprender de las enseñanzas de Wollstonecraft, es de mantener la dominación latente, y no hay mejor manera de hacerlo que por medio de la efectiva adulación.

Bibliografía

Wollstonecraft, Mary, *Vindicación de los derechos de la mujer*, Madrid, Istmo, 2005.

Alanen, Lilli y Charlotte Witt, *Feminist Reflections on the History of Philosophy*, Boston, Kluwer Academic Publishers, 2005.

Andra D'Atri, Barbara, Funes Celeste Murillo, *et al.*, *Luchadoras: historia de mujeres que hicieron historia*, Buenos Aires, Ediciones del IPS, 2006.

Broad, Jacqueline y Karen Green, *Virtue, Liberty and Toleration. Political Ideas of European Women, 1400-1800*, Dordrecht, Springer, 2007.

Bryson, Valery, *Feminist Political Theory*, Nueva York, Palgrave McMillan, 2003.

Cassirer, Ernst, *La filosofía de la Ilustración*, México, FCE, 1997.

Sloterdijk, Peter, *El desprecio de las masas*, Valencia, Pre-textos, 2005.

Toledo Marín, Leonel, "El ideal educativo ilustrado: bases filosóficas de la educación democrática", en *Memorias del XX Coloquio Nacional Sobre la Enseñanza de la Filosofía. ¿Qué tipos de democracia son posibles para América latina?*, disponible en: http://galeon.com/cmpf/XXColoquio/ToledoXX.pdf.

Villanueva, Catherine Gardner, *Historical Dictionary of Feminism Philosophy*, Maryland, Scarecrow Press, 2006.

Filósofas de la Modernidad
temprana y la Ilustración
fue editado por la Biblioteca Digital
de Humanidades de la Dirección General
del Área Académica de Humanidades
de la Universidad Veracruzana.

Universidad Veracruzana

Biblioteca Digital de Humanidades
Investigación Colectiva 6
Dirección General del Área Académica de Humanidades